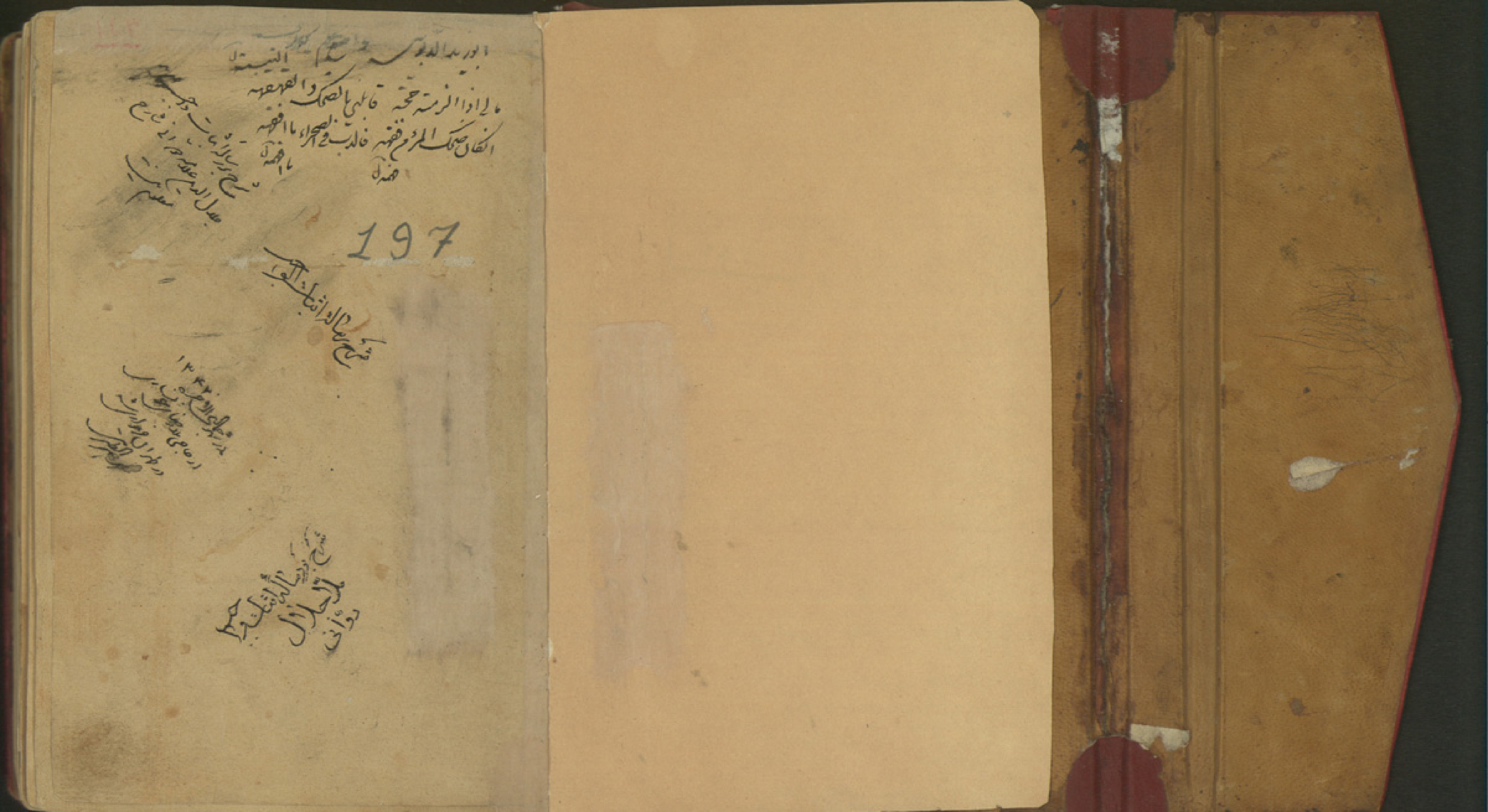
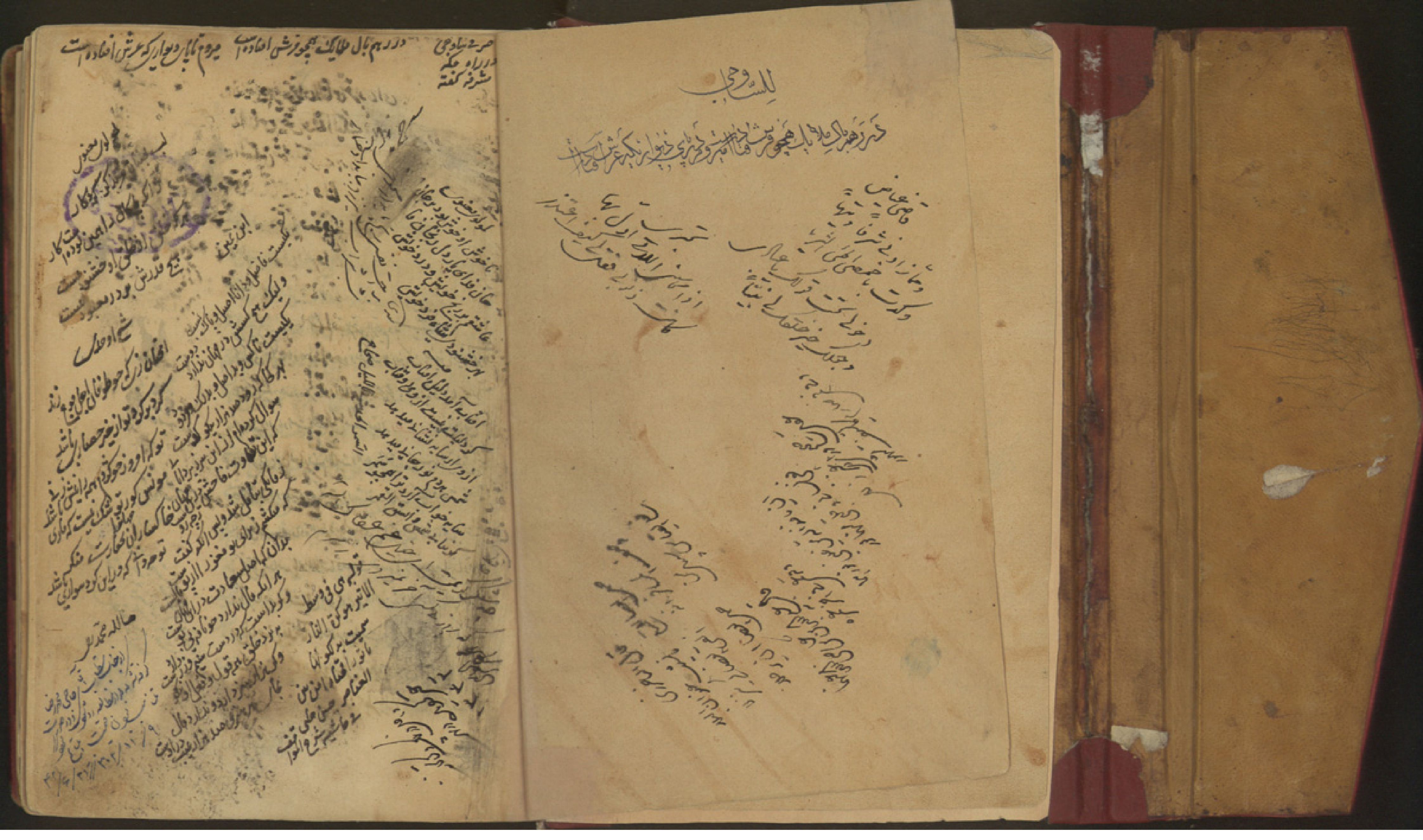


بازدید شد
۱۳۸۱
اسکن شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب شرح بر رسالهٔ اثبات واجب
مؤلف دوانی
موضوع تألیف
شمارهٔ قفسه ۶۰۲۵
مؤسسهٔ
۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۹۷
۱۸۴۱
خطی - فهرست شده
۱۸۴۱


بازدید شد
۱۳۸۱
اسکن شد
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب شرح بر رسالهٔ اثبات واجب
مؤلف دوانی
موضوع تالیف
شمارهٔ قفسه ۶۰۲۵
مؤسسهٔ
۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۵۹۹۷
۱۸۴۱
خطی - فهرست شده
۱۸۴۱


197

شرح رسالهٔ اثبات واجب



للسائب وحی
در ره هر بلا که ملایک همچو فرش افتاده است … که عرش افتاده است
در رهم بال ملایک همچو فرش افتاده است
پیروم تا بام دیوار که عرش افتاده است
حضرت نادوحی
در راه مکه
شعر گفته



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

نحمدك على آلائك يا واجب الوجود ونشكرك على نعمائك يا مفيض الخير والجود ونصلي
على من شرح صدره فرسالة والهداية فاقه محمد محمود البداية والنهاية صلوات
الله عليه وآله ما دامت الحقايق منبتة بمقاله وبعد فانه قد تطابق العقل
والنقل على ان المعارف الالهية والعلوم الحقيقية لا سيما ما يتعلق باثبات
وجوده وقدمه ووحدته ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال ونعوت العظمة و
الجلال اكسير السعادة العظمى وبها يستحق المقربون الملأ الاعلى بذلت الجهد
في تحقيق مقاصدها ومطالبها وصرفت الوسع في تشييد مبانيها وقواعدها
ومآربها فصادفت في بعض من هذه الازمنة والاعوام والايام رسالة
عمل فيها بعض اجلة علماء الاعلام ونظرت فيها نظر التحقيق وتفكرت في
استكشاف معانيها التفكر والتامل والتدقيق وانتهى نظري بها الى فوايد
خلت عنها زبر الاولين وزوايد لم يخطر ببال احد من المتاخرين فنوت

الآلية

واحدية

ان اظهر ما ظهر لي من هذه الحقايق واكشف القناع من وجوه ما فيها من
الدقايق ليتبين به صريح الباطل من الحق الصحيح ويظهر للناظرين حسان الوجوه
من القبيح والاشتبه عليهم السراب بالشراب ولا قشر هذه المطالب والمقاصد
البهية العلية باللباب ولما ادى مصنفها ان بنا كلامه فيها على انظار ذوي
البصاير النافذة اردت ان انبه بعبارتهم على ما وجدته مخالفا لكلامهم لئلا يتوهم
متوهم ان غرضي من ذلك الا النقض والجرح لا التحرير والتقرير والتنقيح والايضاح
والشرح مجانبا من العدل والانصاف مايلا الى البغي والاعتساف اعاذني الله
سبحانه عنه سائلا عنك ان تبذل الجهد في الاستكشاف ثم اصلاح الخطيات
او بالحسنات لا اقتراف اذ اني مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة مبتلي
ببليات متعاقبة متتالية متاذي باذيات متفاوتة متوالية سيما ليس تيسر لي
تامل وتفكر لايق وتدبر موافق في امثال هذه الدقايق راجيا من الله سبحانه
وتعالى ان يحفظني من الهوى وان ينفع به من هو مخلوق له اذ هو الحفيظ
العليم الكريم والقدير الرؤوف الرحيم وبعد فاقول لما كان الابتداء بالحمد
لاشتمالها على اسم الذات او ما هو بمنزلته المجرى عليه الصفات المقتضية
لاظهار صفات كماله ولزوم ما ينبئ عن نعوت افضاله والمعنى للحمد والشكر لا بد

ليس ه

مواهد

[illegible]



وقد تقرر ان في الاتيان بها اداء لشكر لقوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم عطف
روح روحه على قوله بسم الله الرحمن الرحيم قوله وبه الاعانة في التتميم اشارة
الى ان الاشتغال المذكور لتضمنه الحمد والشكر ملزوم امرين آخرين سوى
العمل بمقتضى الحديث المشهور احدهما طلب الاعانة على تتميم ما هو بصدده
الذي هو من جملة النعماء المترقبة وثانيهما التنبيه على ان الابتداء باسمه
عين الابتداء بالحمد والشكر كما ان الابتداء بالحمد والشكر عين الابتداء
باسمه وان لا حاجة الى تأويل حمل الابتداء الواقع في الحديث المشهور المروي
تارة بوجه يدل على ان عدم الابتداء بالتسمية ملزوم لابترية الكلام واخرى
بوجه يدل على ان عدم ابتدائه بالحمد موجب له ان المراد بالابتداء في احدى
الروايتين الابتداء الحقيقي وفي الاخرى الاضافي اذ ذلك انما يحتاج الى
ذلك لو لم يكن الابتداء باحدهما ملزوما للابتداء بالاخر وليس كذلك كما
مر اليه الاشارة فكانه قال ابدأ الكلام بالبسملة تيمنا وتبركا وبالحمد والشكر
لنعمه اداء لما وجب علي من شكر نعمه السابقة واعانة في تتميم ما شرع فيه واذ
قد ذهب جمع الى ان جنس الحمد مختص به تعالى بالنسبة له لاما الجنس والاختصاص
في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين وان هذا ملزوم ان لا يوجد الحمد حقيقة

معنى
بالبسملة
ان

لغيره

لغيره الا نعمه تعالى وليس الامر كذلك اذ لغيره تعالى صفات كمال يمكن ان يوصف بها
اراد ان يشير الى انه مختص به تعالى حقيقة فقال ان له الحمد على نعمه التي هي جميع النعم المطلقة
لغة على الجميل الصورة والمنة وعرفا على المنعم لحيثيته الواصلة من شخص الى شخص
آخر بقصد الاحسان اليه التعميم الشامل للنعم كلها واراد به ان الحمد مختص به تعالى انما هو
الحمد على النعم كلها او ما من نعمة الا وهي منه تعالى بلا واسطة او بواسطة هي منه تعالى ابتداء
او انتهاء فجاز ان يحمد ويشكر عليها كلها بخلاف غيره تعالى من المنعمين فان نعمهم
ليست الا بعضا منها فلا يجوز ان يوصف بها الا بالنعم كلها فمن قال ان جنس
الحمد مختص به تعالى بهذا الاعتبار اراد ان هذا الفرد مختص به كما ان خيرية الرجال انما
هو لخيرية كمال يوجد في هذا الوصف من الانسان لا لخيرية كل فرد منه او اكثر
من الرجال لا لخيرية على النساء كما ان كثيرا من النساء لها خيرية على كثير من الرجال
فما يتوهم من ان اختصاص الجنس يستلزم ان لا يوجد فرد منه في غيره ليس على ما ينبغي
والا كان الحكم بالخيرية على الرجال ملزوم خيرية كل فرد منه او ليس كذلك ثم اعلم
ان بعضا من اهل اللغة فسر الحمد بالوصف او الثناء بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل
وبعضا آخر منهم قد فسره بالثناء او الوصف على الجميل او الجميل الاختياري
فحمل العلامة التفتازاني الثناء في قولهم الوصف بالجميل على المقابل على ما ينادي

اراد به انه مختص به
الصنف

نوادره

عليه قوله في التلويح الحمد بمقابلة الجميل من غيرها بالثناء والتعظيم توفيقاً بين المذهبين
فقال في حواشيه على الكشاف ان الجميل الواقع في التعريف صفة للفعل الذي
لا يكون الا اختياريا لكون قولهم هذا موافقا لما ذكره من المحمود عليه لا يكون الا
اختياريا وينادي عليه قول من قيد الجميل في التعريف بالاختياري على ما مر اليه اشارة
فيكون الحمد عنده بمقابلة الفعل الاختياري الجميل بالثناء فلا يكون مساويا او مرادفا
للمدح على ما توهم عبارة صاحب الكشاف حيث قال ان الحمد والمدح اخوان وفي
ذلك ملزوم امور منها ان لا يكون حمده تعالى على صفاته الذاتية حمدا مع ذلك
ليس يجب ان يكون كل فعل اختياريا ولو سلم ذلك ليس يجب ان يكون
الموصوف بالجميل هو الفعل ولذا قال كثير من المحققين الحمد هو الثناء بالجميل
مطلقا اي اعم من ان يكون للاستحقاق بالجمال او في مقابلة الانعام و
الافضال قال المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على شرح المطالع
ان الجميل الواقع في التعريف لما كان اعم من الانعام وغيره من مكارم
الاخلاق ومحاسن الاعمال فلم يقيد الوصف الذي هو متعلق به بكونه
في مقابلة النعمة لا لفظا ولا معنى على ما يشعر به تغييره بذكر الخير ظهر
ان الحمد لعموم مقابلة الذي هو الجميل قد يكون بازاء النعمة وقد لا يكون بازائه

فحاصل كلامه موافقا لما ذهب اليه العلامة التفتازاني ان الحمد بمقابلة وصف
وثناء او اختصاص ذكره بمقابلة الصفة الجميل الشامل للنعمة وغيرها فالحمد قد يقع بمقابلة النعمة وقد
يقع بمقابلة غير ذلك يرشدك قول الواحدي من ان الحمد قد يكون شكرا للصنيعة وقد يكون
ابتداء الثناء على الرجل يعني حمده على مروته وحمده على علمه وشجاعته ومن تمام
الى ذلك ادعى انه جعل الثناء هذا الوصف ويكون الجميل هو المحمود به على ما يدل عليه
ما سنذكره في هذه الحاشية بقوله ولكنه محمود به فاعترض عليه بان استدلاله بها على
بعموم المحمود به على عموم المحمود عليه ليس مفادا لانه على تقدير كيف لا والمحمود عليه
يجب ان يكون اختياريا وليس يجب ان يكون المحمود به كذلك فلا يكون عمومه
ملزوما لعمومه وتصدى لدفع هذا عنه الناظرون في كلامه بتوجيهات شتى
شيء منها من الاشتباه كما لا يخفى على المتوقف فيها ولا يجب ان يحمل
قوله على هذا الجواز ان يكون مرادا منه ما قد بناه على ما هو الظاهر كان من لفظ
اي المقابل وليس يجب ان يكون محمودا عليه اذ قد يقع الحمد في مقابلة شيء
كالصلاة ليست باعثة عليه فلا يكون محمودا عليه وليس لك ان تحمل كلامه
على هذا ليتوجه عليه ما تقدم ذكره وتحتاج في جوابه الى امور ذكرها واخر
هو ان لو كان معنى كلامه هذا لا يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا وقد قلت

الناظرين

خلافه سف اذ انا وسنبين ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا ان نقول
ان هذا انما يرد عليه على توجيهنا كلامه لو وجب ان يكون مقابل الحمد محمودا عليه
وليس ذلك بحث وكانه نظر الى ما حققناه ذلك عطف على قوله نعمه قوله
ومننه القديم جمع منة من اومنه بمعنى من عليه منا اى انعم عليه ويقال من عليه
امتن عليه ومنه المنان وفي كلامهم ان المنة تهدم الصنيعة وهي ان
يعتد على من احسن اليه ليعلم منه ان مقابل الحمد بل المحمود عليه ليس يجب — باحسانه م
ان يكون اختياريا وفيه نظر ظاهر جواب واما الشكر فقد قيل فعل ينبئ
عن تعظيم المنعم لكونه منعما فيكون بينهما عموم من وجه لتعاكس الموردين
والمتعلقين في العموم والخصوص او مورد الحمد هو اللسان فقط و
مورد الشكر شامل للجنان والجوارح ايضا كما ان متعلق الشكر انما هو النعمة
فقط دون متعلق الحمد الشامل لها ولغيرها وقد عمم ارباب الحمد وجعلوه — الاصطلاح م
مرادفا للشكر وخصوا الشكر بصرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما
خلق واعطاه لاجله فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق كما ان بين
الحمدين عموما من وجه وبين الشكر اللغوي والحمد الاصطلاحي الترادف
او المساواة وبين الحمد اللغوي او الشكر اللغوي والشكر الاصطلاحي

العموم

العموم المطلق واذ قد تقرر ان من جملة نعمائه تعالى علينا ما لا يمكن ان تصل هذه
الينا الا بواسطة اشخاص لهم جهة تجرد بها عنه تعالى هذه النعم بلا واسطة وجهة — نقل م
تعلق بها يمكن ان يوصل هذه الينا لانغماسنا في التعلقات الجسمانية — بعيل خ
توسل بعد فراغه عن الحمد والشكر بالصلوة على افضل من هو واسطة
في وصول ذلك الينا والى سائر من عداه من الانبياء ايضا على ما يدل عليه — وكذه م
الحديث الصحيح اداء لحقه الثابت علينا فقال والصلوة التي هي في
اللغة الدعاء وفي الاصطلاح طلب الرحمة من العباد والاستغفار من
الملائكة والرحمة من الله تعالى والسلام على نبيه وهو لغة فعيل مأخوذ من — الكريم صح
النبوة التي هي الارتفاع او من النبي وهو الطريق او من النبأ وهو
الخبر قلبت الواو او الهمزة فيه الى الياء على الاول والثالث وعلى اصله
ان كان من غيرهما واطلق اصطلاحا على انسان بعثه الله تعالى واوحى
الى بعض من العباد او كلمه بقوله بعثتك او ارسلتك الى قوم كذا او الى
الناس كافة لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص الرسول بمن له
شريعة وكتاب خاص مشتمل على احكام شرعية ابتداء او نسخا لبعض شريعة
كانت قبله فيكون اخص من النبي فلا يرد عليه ما قيل ان ما ورد في الحديث



غير مطابق لذلك او الوارد فيه زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لان المراد
بالكتاب كما اشير اليه ما علم منه حكم شرعي ابتداء او نسخ لبعض الاحكام
والنبي قد يخرج منه كيوشع عليه السلام هذا ما تقرر عليه اي المصنف في بعض تصانيفه وفي
كلام بعض من المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك و
النبي هو المخبر عنه تعالى بكتاب او الهام او تنبيه من المنام ومنهم من قال
ان النبي هو الانسان المخبر عن الله لا بواسطة احد من البشر وانما
اطلق هنا عليه لعلو شانه واشتهار احكامه او لكونه وسيلة الى الحق
او لانبائه من الله تعالى فالمراد منه ان كان معناه الاصطلاحي المكون وصف
بالكريم وصفه بما يخصصه بل الكشف والتوضيح وان كان معناه اللغوي
كان وصفه مخصصا لمميز اذ عمن ليس هذا وعلى التقديرين كان وصفه بعده
والمنعوت بالخلق العظيم المشير اليه قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم
من باب وصف النبي بما يخصصه نبينا محمد عليه وآله الصلوة والسلام
المبعوث للهداية التي هي الدلالة والارشاد على ما في الصحاح سواء
كانت موصلة الى البغية ام لا ومنهم من قيده بكونها موصلة الى البغية بل
وقوعه في مقابلة الضلالة في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى

وقد يرد لو كان معنى الهداية الدلالة لما صح قوله تعالى انك لا تهدي من
احببت اذ ورد عنه الدلالة فيكون معناها الدلالة الموصلة ولو كان معناها الدلالة
الموصلة لما صح قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
والحق ان لفظ هدى قد يتعدى وقد يراد به اهتدى قال الفراء ان معنى قوله
تعالى ان الله لا يهدي من يضل انه لا يهتدي وقد يتعدى وقد يراد به يبين
قال ابو عمرو بن العلاء في قوله تعالى اولم يهد لهم اولم يبين فجاز ان يكون المقصود
في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت الاهتداء فيكون معنى الكلام انك
لا تهدي هداية من احببته فلا يرد ما اورده على تفسير الهداية بالدلالة
كما ان من الجائز بل الواجب ان يكون المراد بهدينا في قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم مطلق الدلالة فلا يكون في الآيتين نقض نعم لو قيل ان اريد بالايصال
المذكور في التعريفين الايصال بالفعل فالتعريفان متساويان في ورود
النقض عليهما وان اريد مطلق الايصال بالفعل او بالقوة فهما متساويان في
عدم الورود وان اريد في احدهما بالفعل وفي الآخر اعم فهو تحكم لكان له وجه
وجواب قال المصنف في حاشيته على التهذيب ناقلا عن العلامة التفتازاني ان
الهداية قد يتعدى بنفسها ويكون معناها الايصال وقد يتعدى باللام والى



ويكون مصابيح الاراءة والدلالة فيكون المراد بها هنا على ما يدل عليه قوله
بالصراط المستقيم اي الدين الى جنات النعيم الدلالة لانه استعمل بالى
بهذا اذا كان لفظ الى الجارة متعلقة بالهداية واما اذا كانت متعلقة بمحذوف
هو صفة الصراط او كانت صلة المستقيم لم يكن الهداية في قوله هذا مستعملة
باحد وجوه قد مثل المصحح استعمالها فيه اللهم الا ان يحمل الباء في قوله بالصراط
المستقيم على الى او يقال ان الحروف الجارة قد يجيء بعضها موقع البعض
على ما ذهب اليه صاحب الكشاف واذ ما يصل الينا من هداية نبينا الا يمكن
ان يصل الينا الا بتوسل اشخاص حفظوها ونقلوها اعني آله واصحابه
عطف على الصلوة عليه عند ما نهي عن الصلوة عليهم عليهم الصلوة والسلام
فقال وعلى آله واصله في الاصل الاهل بدليل تصغيره على اهيل الاسم معناه
لما روي عن الكسائي انه قال سمعت بعض العرب انه قال اهل واهيل
وآل واويل ثم خص عند بعض الاهل بالجمادات والاشياء المجهولة والآل
بالحيوانات والاشياء المعروفة وعند بعض ان الآل مخصوص بالاشراف
واولي الخطر والاصل باق على عمومه ثم خص الآل في عرف الشرع ببني عبد
المطلب وبني هاشم عند الاكثرين وقال بعض انه خص ببني هاشم فقط

لبعض منها

وقوله كل تقي آل محمول على المعنى اللغوي او على انه مجاز فلا حاجة الى
ما ذكره المحشي في بعض حواشيه من ان المراد بالآل من له قرابة صورية كبني
هاشم او قرابة معنوية كالاولياء والوفاء والعلماء المنتمين اليه بقرابة معنوية
او لو حمل الآل على هذا المعنى كان الصلوة عليهم شاملا للصلوة على الصحابة
فضلا عنهم فلا حاجة الى عطف الاصحاب عليهم اللهم الا ان يقال ان هذا
من باب التخصيص بعد التعميم والدليل على هذا الاختصاص العرفي في
لفظ الآل ان الفقهاء يعبرون الآل الذي اوصى لآل رسول الله صلى
من حرم عليه الصدقة الواجبة يعني بني هاشم وبني عبد المطلب وعند الامامية
آل النبي هو اهل بيته خاصة الذين هم اولاده المعصومون المخبر عنهم بقوله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وفي عبارة بعض آخر
منهم انهم الحسنان وابوهما وامهما عليهم الصلوة والسلام وعلى صحبه
الذين هم اشخاص ادركوا حين الاسلام وبقوا على الاسلام الى مماتهم
ذوي الفضل العظيم والفيض الجسيم جاز ان يكون احد الوصفين للآل والآخر
للاصحاب على طريق اللف والنشر المرتب وجاز ان يكون كل منهما لكل منهما
وبعد اي وبعد الحمد والصلوة فهذه المشار اليه في قوله هذه عند المصنف الصور المرتبة

المعقولة الحاضرة عند العقل التي يريد ان يوردها في هذه الرسالة لا النقوش
والالفاظ والمركبة منهما معا او منها ومن واحد منهما او منهما فقط على ما
نص هو عليه في حواشيه على التهذيب وقال ان هذا اشارة الى المرتب
الحاضر في الذهن سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ
لا حضور للالفاظ المرتبة والمعاني بها في الخارج وما قيل من انه لو كان
وضع الديباجة بعد التصنيف جاز ان يكون الاشارة الى الحاضر في الخارج
فهو ليس بمستقيم الا ان يراد به الاشارة الى النقوش دون الالفاظ ودون
معانيها ودون المركب من الاثنين او الثلثة انتهى كلامه بعبارته ولو كان
الامر كما حققه لما صحت الاشارة الى الامور الغير القارة اشارة خارجية
وليس كذلك لما يرشدك اليه قولهم هذه الحركة او هذه الالفاظ المسموعة نعم
لو قيل ان المخبر عنه بقوله نبذة اي قليلة من الحقائق التي هي علوم لا تتغير
بتبدل الملل والاديان وزبدة خالصة من الدقائق المستخرجة بدقة النظر دل
على ان المشار اليه انما هو نفس المعاني لا الالفاظ او النقوش اذ هي ليست
من الحقائق والدقائق لكان له وجه وجيه فيه اي في هذا القليل من الحقائق
والدقائق نفايس المطالب العالية التي هي تحقيقاتنا وتدقيقاتنا على

ما يشيره قوله وفرايد الفوايد وهي جمع فريدة الخفية المتعالية وهي النفايس
من الفوايد او الامور المرادة او هذه النبذة او الزبدة اشرف المباحث الحكمية
او مباحث الحكمة النظرية لكونها هي المتعلقة بذات المبدأ الاول وصفاته العليا التي
هي صفاته الحقيقية الكمالية والجلالية واسمائه الحسنى التي هي صفاته الاضافية
المنبئة عن تعلقه تعالى ونسبته بوجود الممكنات تأمله تعالى ومن المحتمل ان يكون مراده
ان ما اورده من المباحث المتعلقة بذاته تعالى اشرف مما تركه بما يرشدك اليه قوله
على حقيقة ذو البصيرة النافذة في حقايق الملكوت الاعلى فذلك لان الناظرين
فيها قد لا يكون لهم هذه البصيرة النافذة فلا يكون ما ذهبوا اليه مرتبة ما ذهبوا
اليه يكون بعضها اشرف من بعض وهو غير ما اورده وحقق ما يشير اليه
قوله حررتها اي هذه النفايس مع تفرق البال وتشتت الحال بعبارة وهو
مفعول له لقوله حررتها على ما هو الظاهر وان جاز ان يكون حالا ويكون بمعنى الكلام
حررتها راجيا ان يفتح الله على عباده وبلاده ابواب العافية ويشملهم بالرفاهية
التي هي سعة العيش الدائمة والرفاغة الاتم السعة والخصب يقال رفغ عيشه
بالضم رفاغة فهو في عيش رافغ اي طيب واسع الكافية اذ الترجي انما
يتعلق بامور ممكنة الوقوع والصدور مثل رجاءه بقوله انه اي لانه على ما يشاء



قدره وهو تحقيق رجاء الراجين جديرة او ما اراد ان يورده في هذه الرسالة
امور ليس من شأنها ان يذكر في باب واحد قال فهذه تلك الاصول و
المسائل بتوفيقه تعالى الذي لا عذر لعند الاشاعرة الا خلق القدرة على الطاعة
وعند قليل من المعتزلة هو لطف علم الله تعالى ان العبد يطيع عنده وعند جمهورهم
هو لطف يقرب العبد الى الطاعات ويبعده عن المنهيات اذا كان الواجب
لا يقع الا به فيكون لطفا محصلا للواجب فيكون من افعاله الله اضافه اليه
وفي كلام الفاضل الازار ان التوفيق قد يكون عاما شاملا للموجودات كلها
وذلك بنصب الادلة والاقدار على الاستدلال وارسال الرسل وتسهيل
الطرق واعطاء الصحة والقوة وعلى الجملة اعطاء جميع الاسباب التي يمكن
ان يتوسل بها الى الحق ومن ههنا يسمع ان تيسر اسباب الخير هو التوفيق
ونقيضه الخذلان واما الخاص فهو ان تيسر له جميع الاسباب المعدة بان يكون
طيب الطينة معتدل الامزجة جاريا في اصلاب اباء صلحاء ذوي امانة واستقامة
متكونا من نطفة طيبة ودم طمث طيب وماخوذا في صنوه من قبل مربيه بالاداب
الصالحة ربا بالصيانة عن مصاحبة الاشرار ومتخصصا بعد بلوغه بذهن حق
مجتهدا بنفسه توفيق الحق سارعا الى الخير حريصا على الكمال الذي يحسن الانسان

الانسان

وهذا هو التوفيق التام والخذلان التام من يكون بعكس ذلك فيما ذكرناه وذكر
الله في شرحه للتهذيب انه توجيه الاسباب نحو المسببات وهو بظاهره كالخاص
باسباب الحسنات لصدقه على توجيه اسباب السيئات نحوها والاليق ان التوفيق
فاذ قد عرفت ما من المراد لما ذكره وهو بتوفيقه تعالى في فصول اربعة عشر
الفصل الاول منها في اثبات ان بعض الموجودات هو الواجب الوجود
لذاته والمراد به موجود لا علة له وبيان انه لا يحتاج الى موجد يوجده وانما يحتاج
هذا المطلب الى البيان اذ قد تقرر عند ذوي الاعتبار ان للوجود نحوين احدهما
وجود لا يوجد به الا في نفس ذوات الاشياء وماهياتها وحقايقها ومن ههنا
يسمع انه وجود هو مظهر الاحكام والاثار ويقال لهذا النحو من الوجود الاصيل العيني
والخارجي وثانيهما وجود لا يوجد به الا صور الاشياء واشباحها التي ليست هي
نفس ذوات الاشياء [illegible] مثل ترائي البياض من الاضواء المنعكسة
الواقعة على الشيء ومثل ترائي الانسان والفرس والشجر والحجر من الصور و
العلامات المنقوشة على الجدار مثلا ويقال لهذا النحو من الوجود الغير الاصيل
الظلي الذهني ومن ههنا يسمع انه وجود لا يظهر فيه اثار الاشياء واحكامها
وان الموجود به منزلة ظل الشيء وهو بوجه [illegible] الكلام [illegible] وان المعلوم بالذات

بلغ

الوجود

الوجود

لنا والمنكشف علينا والحاضر عندنا بالذات الا بالوجه في علمنا الحصولي ليس الا آثار الاشياء
الموجودة بالوجود والظاهر بغير الوجود به ما هو معلوم بحقيقته فان الموجود بالوجود
الاصيل انما هو معلوم بالوجه الغير المنكشف علينا الحاضر عندنا على ما ستعرفه
به المقر واستدلوا عليه بامور ستعلم بعضا منها فلم يلزم من كون شيء مجهولا
معلوما لنا ان يكون له وجود كما لا يلزم من عدم علمنا به ان لا يكون له وجود ولذا
قال الرئيس في طبيعيات الشفاء انا نحتاج في اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
الى دليل وهو انه لو لم يكن لها وجود لما تأثرت الحاسة من موضوعات
هذه الامور كالالتفات ثم كذلك من امور لا يكون موضوعاتها الكل منهم تصورناه
يحتاج في انه موجود حقيقة الى دليل وغيره ومفهوم الواجب لذاته منه فيحتاج الى
بيان ان له وجودا سوى هذا الوجود التصوري الغير الموجب لان يكون الموجود
نفس ذاته والجواب عنه ما قيل ان البرهان على وجوده نعم بتقرير ان يقال ان
الموجود بالذات موجود وكذلك هو لا يحتاج اليه لانه فاعلا ظاهرا اعلم ان الاستدلال
على وجوده على ما مر اليه الاشارة ليس الا بحمل الوجود حمولا والا لما كان هذه
المسئلة من المطالب العلمية اذ قد تقرر ان الوجود لكونه عرضا عاما للموجودات
ليس عرضا ذاتيا لشيء منها فلا يمكن ان يحمل حمله على شيء في مسئلة علم لا يجوز ان يبحث

منه م

فيه

فيه الا عن الاعراض الذاتية العارضة لموضوعه بل بان يحمل الوجود موضوعا
والمحمول هو الموجود الذي لا علة له فيكون المستدل به ان بعض الموجود موجود
لا علة له وليس هو من البديهيات وان كان ان بعض الموجود موجود بديهيا فيكون
صالحا لان يستدل عليه فلذا استدلوا عليه بوجوه كثيرة قد جمع اكثرها الكتب
الحكمية والكلامية ورسائل مفردة عملت فيها منها ما يشير اليه قوله قد افردت
في عنفوان الشباب رسالة في هذا المطلب واوردت فيها وجوه البراهين المنقولة
من ائمة الحكمة والكلام مع ما سنح لي فيها من النقض والابرام والهدم والاحكام
ومنها رسالة عملتها بعد ما عملتها قبل ذلك بعشرة سنين بالتماس بعض
من الاعاظم في الجيلان واضفت الى البراهين الموردة مقدمات لا يتم بدونها
البراهين بدونها كما اضفت بحجا الى اصل المسئلة بيان الواحدية والوحدة
وكيفية اتصافه تعالى بصفاته ناظرا في اكثر هذه الدلائل ما سنح لي على الشيخ من
من النقض والهدم والاحكام مجردا الماعن زوايد لا مدخل لها في المقام واذ
قد تركت اللعه في هذه الرسالة هذه الامور فلا اقتصر هنا على ما هو بمنزلة الشرح
والكل في التعين واختصر من هذه البراهين ارد على ما اقتصر هناك على شرح
ما اورده فيه وما فيه وما له وما عليه بحسب شرح كلام المصنف فنقول ان

في عنفوان الس

واظهر له

ان ههنا مقدمة لا يمكن ان يشرح كلامه بدونها فلنذكرها اولا فنقول
ان العقل يقسم المفهوم في بادي النظر الى ثلاثة اقسام الواجب والممكن
والممتنع لذاته لان كل مفهوم بسيطا كان او مركبا اذا اخذ بذاته ولم يلاحظ معه غيره
ووضع النسبة الى الوجود في نفسه او المفهوم الآخر الرابطة بينه وبين غيره
الوجود فهو اما يجب ان يكون مبين محمولا له بهذا الوجود هو موجود بحقيقة ام لا
فان كان الاول فهو الواجب لذاته وان كان الثاني فهو اما يجب ان يكون بينه
ام لا فان كان الاول فهو الممتنع وان كان الثاني فهو الممكن لذاته وانه من اجلى
البديهيات ان ليس بين الايجاب والسلب واسطة وانهما امران لا يمكن اجتماعهما
ولا ارتفاعهما وقد دل التقسيم على ان كل واحد منها اما ضروري ام لا ليس لك
ان تقول ان ههنا احتمالات اخر منها ان يكون المحمول ضروري السلب و
الايجاب معا فلم ينحصر المواد في الثلث لان ذلك انما يتصور لو لم يكن بين الحصر
الايجاب والسلب لا يتصور اجتماعهما ولا ارتفاعهما وليس كذلك على ما بينا والى هذه
العبارة المتقدمة كيفية نسبة كل مفهوم الى موضوعه اما الوجوب لذاته
الذي هو ضرورة ثبوته له او الامتناع الذاتي الذي هو ضرورة سلبه عنها اما الامكان
الذي هو سلب كلتا الضرورتين واما الوجود فان العقل انما يتعين الى الوجود

لذاته م

فزوال النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى ما يجوز عليه الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته وذلك لان كل ماله وجود اما ان يكون له ذلك بالسبب اولا فان كان
الاول وجب وجوده نظرا الى ذاته والا لكان ممكن الوجود لذاته فيحتاج الى السبب
والمفروض خلافه هف وان كان الثاني جاز له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فيحتاج
الى سبب فظهر انه لا يوجد بدونه فالموجود اما ان يكون هو الواجب الوجود لذاته
واما ان يكون هو الممكن الوجود لذاته المشار اليه قوله والثاني هو الممكن الوجود والعدم
فمعنى قوله انه يتيسر فزوال النظر اليهما ان هذا الحكم بديهي اوليا لا يحتاج الا الى ملاحظة
لانه انما يقسم اليهما في بادي النظر والحق خلافه كما توهم بعض فقال ان هذه التقسيمات
انما هي تقسيمات عقلية لا تطابق لها في الخارج ونفس الامر نعم لو قيل ان التقسيم عقلي
لا يدل على تحقق اقسامه في الواقع ولذا استدل لو على تحقق كل واحد من قسميه
بوجه ما يشير اليه قوله اما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج الى بيان ودليل لكان
له وجه اذ قد علمت ان العلم بالشيء ليس بعد ما لوجوده وثبوته تحققه بذاته اذ
ثابت لابد من عدم بعض الموجودات سابقا على وجوده كالمواليد الثلث
والنفوس الناطقة الغير المجردة قبل حدوث بدنها او لاحقا من وجوده كالمشاهد
عدمه السابق على وجوده او سابقا والاحقا معا كشاهدة عدم الحوادث

لذاته م

الملاحظة م

اشتمال

الغير المشاهد م

الحوادث اليومية السابق على وجودها ثم وجودها ثم عدمها اللاحق فلا يرد ما
يمكن ان يقال من ان هنا شيئا ممكنا لا يكون له الا العدم اللاحق او ما ثبت تقدمه
اشبع لان هذا انما يتوجه لو لم يفسر العدم اللاحق والسابق بما فسرناه فهذه
الامور الثلث بعد وجودها ليس بضرورى الوجود ولا ضرورى العدم والا امتنع
الانتقال من احدهما الى الآخر فكان جائز الوجود والعدم فيكون ممكنا
موجودا اولى ههنا تامل اذ قد تقرر ان الشي كالذاتيات قد يكون الوجوب ضروريا
لغيره ومع ذلك قد يعرض له الوجود والعدم معا وقد لا يعرض له الوجود فضلا عن
ان يكون ذلك بعلة او بدونها فلا يكون مشاهدة عدم شرطها لا مكانه فالاولى
ان يقال ان الممكن موجود لما نشاهد موجودات فنعلم انها في وجودها محتاجة
الى علة كالمركبات العنصرية مثلا واما ان بعض الموجود هو الواجب لذاته محتاج
الى بيان ودليل وبرهان وبيانه وبرهانه ان النظر في مفهوم الموجود يعطى انه لو لم
تحققه الا به اما ان يكون بعض افراده واجبا لذاته او لو انحصر مفهوم افراده
الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا لكن التالي باطل لاستلزامه تحقق عدم
الممكنات والعقل بريحه على ما بناه عليه كلماته الآتية في بيان الملازمة على ما سيفصل
لانه لا شك لاحد في وجود موجود ما لما مر من ان بعض الممكن من الموجودات موجود

علة وجود

فرضنا

بيان الملازمة انه على هذا التقدير المنحصر الموجود في الممكن تحقق الممكن اما بنفسه او بان
علة خارجة عنه وهو في بديهية او على هذا اما ان يكون وجوده معلولا لذاته او لا
فان كان الاول لزم تقدم الممكن بالوجود على نفسه وان لم يوجد لم يوجد هذا وان كان
الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر بلا علة وكلاهما في بديهية او تحقق تغير
وذلك الغير ايضا ممكن بحكمه فيحتاج الى ممكن آخر كذلك على هذا التقدير واما ان
يتسلسل الآحاد الموجودة من العلل الغير المتناهية الى ان لم يكن شيء من العلل المتقدمة
بين بعض المعلولات المتاخرة او يدور ويكون الآحاد المترتبة على نفسها ان
كان شيء منها شيئا منها والكل باطل بوجوه منها ان لو كان الامر كذلك لزم
زيادة احد المتضايفين على الآخر وهو باطل قطعا وجه اللزوم ان ما عدا
المعلول الاخير علية ومعلولية وله معلولية فقط فيكون علة المعلولية لا محالة ومن
علة العلية ان يكون الشيء علة لنفسه على تقدير آخر او علة الكل على تقدير ان
العلل ليس الا نفس الآحاد ومنها ان علتها لا يجوز ان يكون نفسها لامتناع
تقدم الشيء على نفسه ولا جزء منها الغير المعين اذ المبهم من حيث هو مبهم لا يصلح
يكون علة المعين ولا المعين منها ايضا اذ علية كل معين منها ليست اولى الكلام
في العلة المستقلة فيكون علتها خارجة عنها والخارج عن الممكنات ليس الا الواجب

خارجة عنه

الوجود اذ هو

عدوم

لذاته ومنها على التقديرين المفروضين يكون انتفاء هذه الآحاد المفروض
وجودها باحد الوجهين باسرها اي بتمامها على ما يظهر من قوله بان لا يوجد شي
منها اي من الآحاد ممكنا لذاته اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان نسبة هذا النحو من
العدم اليها اما ان يكون واجبا او ممتنعا لذاته والاول باطل لاستلزامه ان
لا يعرض لها الوجود والمفروض خلافه هف وكذا الثاني لاستلزامه كونها واجبة
الوجود ايضا خلاف المفروض فيكون ممكنا لا يمكن تحققه الا لعلة مر ان كانت
داخلة في الممكنة المفروضة ما كان الجميع جميعا وان كانت نفسها لزم تقدم الشيء على
نفسه وان كانت خارجة عنها لزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فيكون ممكنا لا علة له
على التقدير المذكور واذ ذاك علم امكان انتفاء كل فرد منها في ضمن انتفاء
الكل وهو ملزوم عدم استناد كل واحد منها الى علة موجبة بحيث يمتنع عدمه حال
فيكون وجود كل واحد من تلك الآحاد الممكنات غير مستند الى سبب يرجح
وجوده على عدمه اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان عدم بعض من هذه الجملة او
كلها ممتنعا او واجبا لذاته او لغيره والكل باطل لاستلزامه عدم امكان انتفاء
الجميع من سوكك في المفروض خلافه هف واذا لم يستند وجود كل واحد من
تلك الممكنات في موجوداتها متناهية او غير متناهية الى سبب يرجح وجوده

انه م

لذاتها وهو هو

عدمه امتنع ان يوجد شيء منها على ما اشير اليه بقوله وهو ح لان الممكن ما لم يجب
وجوده ولم يمتنع عدمه بغيره لا يوجد ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع انحاء
العدم وهذا الامتناع في الممكنات المفروضة بدون الواجب الوجود لذاته غير متحقق
لجواز انتفاء كل واحد منها في ضمن انتفاء الكل وللقائل ان يقول ان امكان
انتفاء الآحاد بهذا الوجه لا يوجب عدم استناد كل واحد منها الى علة وانما
يكون كذلك ان لو كان بين الامكان الذاتي والوجوب بالغير منافاة ذاتية
او غيرية وليس فليس فالحق ان عدم وجود الجملة بعدم وجود كل واحد منها
ممكن ذاتية ممتنع غيرية اما الاول فلان آحاد هذه الجملة ممكنة ذاتا فرضنا فكذا ما
تركب منها واما الثاني فلان الكلام في جملة فرض ان كل واحد منها جزء انها
واجب لعلة فيكون عدم كل واحد منها ممتنعا بالغير فكذا عدم الكل من حيث
هو كذلك اذ لا معنى لعدمه الا عدم هذه الامور المفروض انه ممتنع بالغير نعم لو لم
مر ما قد مناه ان علة امتناع عدمها ليس كونها بان يكون فيها ولا اجزاءها
ولا خارجا عنها والا لزم تقدم الشيء على نفسه او استقلال علته بالتعليل الا
او وجود ما فرض انتفاؤه والكل باطل لكان لوجه لكان يرجح ذلك لا
ولا يخفى ان ما ذكرت في ابطال الدور والتسلسل غاية الامر انهم يقولون ان جملة

حينئذ م

وجوده لا يجوز ان يكون احد هذه الامور وانتم تقولون ان علة امتناع عدمه هنا لا يجوز
ان يكون واحدا منها وهو كما ترى لا يوجب ان يكون برهانا آخر على هذا المطلب فضلا عما
ذكره المص من انه برهان لطيف خفيف المؤنة غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل
ومن العجب ان المص صرح انه ابطل بهذا الوجه الدور والتسلسل لان يكون الوجود
الممكنات قال ان هذا البرهان لا يحتاج الى ابطالهما وهو لا يغنيه بطلانهما غير
فضلا عن ان هذا الفخر ثم لو حرر هذا البرهان بوجه آخر هو ان الموجود لو انحصر العالم صح
في الممكن لم يوجد شيء منه لكن التالي باطل بديهة فكذا المقدم ووجه اللزوم انه لو انحصر
الموجودات على التقدير المذكور سواء كانت متناهية او غير متناهية و
سواء كانت مترتبة في العلية والمعلولية او لا فهي ممكن اجزاؤه كلها فيحتاج الى علة لامكان صح
مستقلة بها يجب وجوده ويمتنع عدمه اذ ان كانت نفسها او جزءها لزم
ان لا يحتاج الممكن في وجوده او عدمه الى علة وان كانت خارجة عنها لكنه
لم يكن المفروض جميعا جميعا وان كانت واجبة لذاتها لم ينحصر الموجود في الممكن
والمفروض خلافه وتعلق انحصار الموجود في الممكن بما كان ممكن موجود هو
ما ادعيناه من الملازمة فكان الامر كما ذكره لكن ليس ما ذكره هنا كما لا يخفى فالاولى
ان يقال ان الموجود لو انحصر في الممكن لتسلسل العلل الفاعلية موضوعات متناهية

او غير متناهية

او غير متناهية والعلل الفاعلية يجب ان تكون متناهية لانه اذا كان طرف هو المعلول
الاخير ووسط هو العلل المتقدمة على كل واحد منها على الاخر وجب ان يكون هناك
طرف آخر لا يكون وسطا لامتناع تحقق الوسط بدون الطرفين فلو انحصر الموجود في
الممكن لجاز ان يتحقق الوسط بدون احد الطرفين لكن التالي باطل فكذا المقدم
هذا محصل ما ذكره الشيخ في الرئيس الهيات الشفا منضما اليه ان هذا لا يلزم ان شفا لـ
يكون هناك اوساط بلا نهاية لا طرف لها والا لاوساط متناهية كانت او غير
متناهية لابد من ان يكون لها طرف ومحصول ما ذكره ان لما عدا المعلول الاخير الى
غير النهاية خاصية الوسط فيكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا له
طرف هو المعلول الاخير الذي ليس له خاصية الوسط فلابد وان يكون له طرف آخر
لا يكون له خاصية الوسط لاستحالة كل وسط طرفين اولا وليس يمكن ان يكون
هذا الطرف معلولا محضا والا لكان يكون له علية ومعلولية وسطا وجب ان يكون
له علية فقط وهو في التقدير المذكور من المحالات لانه خلاف الفرض فلو لم يكن
الواجب لذاته موجودا لزم وجود احد المتضايفين الذي هو الوسط بدون مضايفه
الاخر وهو الطرف وهو باطل قطعا ضرورة تكافؤ المتضايفين تعقلا ووجودا
واعترض عليه المص في رسالة المعارج العلوم اولا بالنقض بالحركة السرمدية الفلكية



فانها وسط لا طرف لها الا بالاضافة ومثل هذا الطرف متحقق في التي اوّلكل منها
طرف هو بالقياس الى الآخر وسط وثانيا بانه ان اراد ان لكل وسط طرفا
شاملا للاضافي والحقيقي من الاطراف فهو مسلم وما نحن فيه من الوسط له طرف كذلك
فقد اشرنا اليه آنفا وكذا الحال ان اراد بالطرف الطرف الاضافي وان اراد
به ان لكل وسط طرفا غير اضافي فهو ممنوع او لا ابوة مضايف للبنوة
ولا يلزم ان يكون لموضعه بنوة بالقياس الى غيره بل نقول عدم الانتهاء الى
طرف لا يكون وسطا لازم بين للتسلسل يكاد ان يكون عينه فلا يتمشى الاستدلال
به والتنبيه على فرض كونه بديهيا فان من لم يسلم بطلان التسلسل لم يسلم ان لكل وسط
طرفا كذلك كيف ولو كان ذلك ظاهرا لم يخف الحقاء ببطلان التسلسل وفي هنا
انظار منها انه ان هذا منقوض بالحركة القطعية الفلكية على ما بيّنا وعلى صحة
بالسرمدية فهو غير متناهية الطرفين فلا يكون لها طرف فضلا عن كونها وسطا
لا بد وان يكون له طرفان ان اراد انه منقوض بالحركة التوسطية الفلكية فهي حالة
بها لا يكون المتحرك بها آنين الا وكان بينه وسواء فيعتبر كونها وسطا لانه ان
يكون له طرفان هذا فانه مع وضوحه دقيق ومنها انا لو سلمنا ان الحركة الفلكية سطحية
لكن لا نم ان لطرفها وسطية ولا لاحد طرفيها الازلية وللآخر الابدية كما يشعر

منقوض

منها وسطية ومنها انه ان اراد ان هذه الحركة في الخارج وسط فهو ممنوع لان لازم وجود
احد المتضايفين بدون الآخر وان اراد انها وسط في الذهن فهو فيه ان كانت
غير قارة الاجزاء كان حكمها حكم وجوده في الخارج وان كانت قارة الاجزاء لا يكون
حركة فضلا عن كونها وسطا ولو سلم فهو مجمع اجزائها لا يمكن ان يوجد في الذهن
يكون لها وسط لا يكون له طرف ومنها انا لو سلمنا ان عدم الانتهاء المذكور
لازم بيّن للتسلسل لكن لا نم ان يستلزم ابطاله او لازم الشيء اذا كان ممتنع
التحقق جاز ان يستدل على امتناعه بامتناع ما هو ملزوم له واللازم ههنا كذلك اذ
التسلسل ملزوم لهذا اللازم وهو ممتنع ان يتحقق ضرورة امتناع تحقق احد المتضايفين
بدون الآخر فكذا ما هو ملزوم له وانما قلنا ان الوسط والطرف المذكور
ههنا اذ لو كان له تحقق لكان بعدد احدهما انقص من الآخر فيلزم كذلك اذ عدد
احد الطرفين الداخل في المعلول الاخير ازيد بالواحد بل الاثنين على عدد
الطرف الآخر الغير الداخل في المعلول وما هو علة له فحسن تدبره
فيه م

وههنا نسخة طويلة الشيخ
ترقيم اول صفحة الفصل ما فصلنا وانما
تبيناه وبين ما هو في اصل الكتاب سطر
بالهامش كان ترقيم هذه الصفحة
ما الم

ثم اعلم ان دليلا اورده المصنف هنا واثبت به هذا المطلب الاصل دليل آخر صاحب
المواقف انه يتوقف باستخراجه والمقصود على ما اورده في المواقف وحرره
الشيخ المحقق قدس سره هو ان الموجودات لو انحصرت في الممكن الواجب
ان لا يوجد الا بعلة مستقلة ولا يكون فيها واجب لذاته لاحتاج وجودها بأسرها
وتمامها الى علة مستقلة يكون ارتفاع الكل مرة وبالكلية بان لا يوجد هو
ولا شيء من اجزائه امرا ممتنعا بالنظر الى وجودها اذ ما لا يمتنع به جميع انحاء العدم
لا يكون موجبا للوجود وعلة مستقلة لكل وجب ان يكون خارجا من الممكنات
الموجودة المفروضة ولا يكون نفسه ولا جزءه لان عدم شيء منهما لا يكون ممتنعا بالنظر
الى ذاته والا لكان واجبا لذاته والمفروض خلافه فهو الموجود الخارج عن
الممكنات كلها انما هو الواجب لذاته وهو ما اذ خلف هو المطلوب هذا كلام صاحب
ان مرجع هذا البرهان الى برهان التطبيق التسلسل وهو من الجائز ان يكون
عن ممكنة مترتبة بما يجب وجود كل واحد منه ويمتنع به عدمه ويكون علة المجموع
مجموع هذه العلل فتسري ما قبل المعلول الاخير الى غير نهاية وعلة جزء منه هو
ما قبل آخره هو آخره وهكذا الى غير نهاية ولهذا قال المصنف في رسالة صنفها قبل
الرسالة وزعم انه يجب فيها اكثر براهين اوردت هناك بعد نقل هذا البرهان

لا يلزم ان علة مستقلة يمتنع بها عدم الممكنات كلها خارجة عنها قوله ولا يجوز
ان يكون نفسه ولا لكان واجبا لذاته ولا جزءه لان حكم كل علة في امتناع العدم بها ان يكون
كذلك لو لم يكن جزء يمتنع عدمه وهكذا الى غير نهاية او يكون شيء سببا لشيء آخر
يجب ان يكون واجبا لذاته بعد ان لا يكون له سبب آخر كيف ولو كان
الامر كذلك لكفى مجرده ذلك في اثبات المطلوب وبعد باقي المقدمات اذ فيها نقل
علة مستقلة بها يمتنع عدم الممكنات انما يجب وجود ما يجب ان يكون واجبا لذاته
ثم قال تشنيعا على صاحب المواقف والشيخ المحقق قدس سره والعجب ممن
يأخذ هذه المقدمة بهذا الوجه ومع ذلك يجوز كون العلة المستقلة للجملة نفسها او
الحق ان من الجائز ان يكون علة المجموع مجموع السلاسل الداخلة كما ان الامر
كذلك اذا كان علة الكل بوجه لوجود الممكن هذا كلامه ملخصا وعلم منه ان هذا
الدليل لهذا الاحتمال ليس يتم عنده وانه في مرتبة الدلائل في وروده هذا الاعتراض
عليها وعلينا وانه لا يتم الا بابطال التسلسل او دفع الاحتمال المذكور ان
ليس بين هذا الدليل وبين الدلائل الاخر فرق الا بان فيه امتناع العدم بالعلة
موضع وجوب الوجود بها وهما امران متساويان حكم واحد فيهما حكم الآخر
الا اذا قيل امتناع العدم بالعلة لما كان من لوازم الوجوب الوجود بالغير كذلك



ان نقول ذلك بعد ان اثبت المط بوجوب الوجود بالعلة فيكف [illegible]
صار بهذا الدليل خفيف المؤنة بالقياس اليها وعدم احتياجه الى ابطال
الدور والتسلسل مع انه في نفسه جوز ان يكون وجود المجموع بالدور والتسلسل
دليلا على بطلانه بل تقرير الاعتراض عليه يشنع على محرره بما مر اليه [illegible]
ولم يتفطن بان المجوزه بهذا الشيخ المحقق ليس منافيا لما بنى عليه الدليل
اذ الاحتمالات ذكرت على سبيل المنع على دليل يجب ان يكون [illegible]
المورد على ما هو المشهور من ان ليس للمانع من حيث انه مانع مذهب على ان
هذا انما يكون منافيا لذلك لو استلزم كون شيء علة تامة لشيء آخر كونه واجب
الوجود لذاته وليس كذلك اذ المعلول انما يمتنع عدمه نظرا الى وجود علته
لا بالنظر الى وجوب وجوده نظرا الى ذاته احسن تقريره نعم ان هذا [illegible]
يتوجه على احسن دليل صاحب المواقف على ما مر اليه الاشارة والا بان عدم
جواز ان يكون امتناع عدم المعلول بما يكون بان شيء بعض منها لا يوجب [illegible]
عدم اجزائه كلها فلا يكون رفعه ملزوما رفعه بجميع اجزائه عدمه فلا يكون علة له
بهذا الوجه الا انه بقاء المعلول مع انتفاء علته الواجب به امتناع عدمه [illegible]
نعم لك ان تقول ان عدم العلة المذكورة لو كان بهذا الوجه وصح ذلك لزم

ليس مع

جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل قطعا او الوجه المذكور لو كان ملزوم
ذلك لزم امتناع عدم كل ممكن على تقدير ان يكون هناك واجب لذاته ولا يلزم
شيء منها وليس الامر كذلك فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قلت ما ذكرته من ان الصحيح
لم يذكر شيئا يندفع به هذا الاعتراض عن اصل الدليل وهو غير مسلم اذ هو قد قال
عقيب هذا التعريف ان الموجود لو انحصر في الممكن لم يمتنع عدم شيء منها واحتجها
الا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة بأسرها لم يلزم منه محال لان امتناع عدم
واحد منها انما كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فاذا فرضنا عدم شيء منها مع عدم
ما فوقها والحال لم يكن شيء مما فوقه يمنع العدم لذاته لم يلزم من فرض عدمه محال لا لذاته
ولا بالنظر الى علة فانها ممكنة معدومة في هذا الفرض قلت هذا انما يكون دافعا لو
لم يكن فيه انما لا نم ان هذه العلل معدومة ان اراد انه كذلك في نفس الامر اذ ليس
الكلام الا في ممكنات موجودة لا يمكن ان يوجد الا بعلتها وان اراد انه كذلك
فرضنا فنقول وغير نافع اذ ليس الكلام فيه على ان فرض ان المعلول كلها
لو عدم لم يلزم منه محال وهو كاف [illegible] عليه احدهما الآخر والا ان عدم الكل او وجوده
لا يمتنع [illegible] تقدم نعم لو قيل ان اراد [illegible] جميع الممكنات
ان كان مجموعها [illegible] شيء منها [illegible] ان يوجد ما يكون [illegible]

لذاته الا ان علة مجموع كك لا يجب ان يمتنع بها جميع انحاء عدم المعلول واما لو كان
كك لو لم يكن من جملة هذه الممكنات المواد والهيولى من الصور والاعراض المتعاقبة
الواجب المتعاقب من المولدات والمصنوعات اذ علة موجودة كك وحيث
اشتمالها على اعدامها السابقة او اللاحقة او جماعها ولا يجب ان يمتنع
بها عدم الجميع وان كان مجموعها جاز ان لا يدخل فيه بعض من الممكنات لا يجب
ان يكون الخارج عنه واجبا لذاته على ان هذا الخارج ان كان موجبا لامتناع
جميع انحاء عدم الممكنات بذاته لا بوسط او وسايط لزم منه مع لزوم صدور الكثير
من الواحد الحقيقي دوام وجود جميع الممكنات وامتناع عدم شيء منها في شيء من
الازمنة والاوقات واكثر من الاثبات لامتناع عدم علتها الموجبة لامتناع
عدم المعلولات لذاتها وحقيقتها الواجبة لذاتها الواجبة الدوام او التخلف
المتم عن علته التامة خلف فتستقل الكل باطل وكذا الحال ان كان هذا الامتناع بوسط
او وسايط قديمة مستقلة كافية في وجود الممكنات بوسط وان لم يكن بل يمتنع
او يجب به عدم الممكنات او وجودها بهذا الوجه لا يجب الانتهاء الى الواجب لذاته
على تقدير ان يكون هناك واجب لذاته ضرورة احتياج صدور الممكنات
عنه تبع الى وسط لا يحتاج الى وسط آخر فلم يجب انتهاء سلسلة الجميع

واجب لذاته سواء يكون مستقلا بعلة الجميع تدبر تعلم لئلا يتوهم ان هذا بامور مشهورة
واثر في بيان كيفية صدور الحوادث عن الواجب لذاته بالارادة وعدمها او انا على
كل احد منها كلام لا يخفى على ما علقناه من الحواشي والشروح على الكتب الحكمية
والكلامية كان لنا ايضا فيما يمكن ان يدفع به هذا فان اشتبهت الوقوف
عليه عليك بالرجوع اليها وانا اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من زل الاقدام
للبعض من الناظرين فيه كلمات يفوت به من لم لا اقتدار على الكلام وذلك مع
انه ممن ليس للمعقول الا باصابة نظره وانتظام ولا المعقول الا بتقويه وتقويته
القوة والقوام واذا علمت ذلك فاعلم ان الغرض المذكور يلزم ان لا يكون
هناك علة الا ويكون معلولا لشيء آخر اما المعلولية فلا مكانها واما فرضا وانا العلية
فالغرض الترتب بينهما الملزوم لان يكون كل ما فرض في السلسلة معلولا فرضها او
بداهة لك ان تقول ان تحت كل السلسلة آخر لا يمكن ان يكون خارجا عن السلسلة او داخلة
فيها لا انقطاع وعدم الاستقلال فيكون نفسها المحكمة فلا يكون علة لها لامتناع
تقدم الشيء على نفسه فيكون وسطا لا طرف له وسوها او ما قاله الشيخ الرئيس ان
منا لجائز ان يكون مراده من الوسط الممكن المنتهي في النسبة الى الوجود
والعدم فيكون كلامه في قوة ان هذا يوجب ان لو وجد ممكنا بلا علة متوسط لتعلقها

السيد السند المحقق الشريف العلامة قدس سره في حواشيه على شرح حكمة
العين كلام آخر محصوله بعد ان قال الواجب علينا في هذا المقام تقرير اثبات
الواجب لذاته على وجه يتضح به المطلوب وينكشف الغطاء ولا يتوجه عليه شيء من الشكوك
والاوهام فان طريقة الامام قد زيفه صاحب العين وطريق الترتيب المذكور قد طعن
فيها شارح كلام هذا المزيف والذي ادى اليه التحقيق بان ينظر فيه اولا بنا على القضا
وجهه مقدمة هي ان لا شك في وجود ممكنات متعددة يحتاج كل واحد منها
الى علة فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول سواء فاذا اعتبر
الممكنات جملة واعتبرنا الكل احد منها العلة الفاعلية المستجمعة مع قطع النظر عن
ان شيئا منها من اجزاء الممكنات او لا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة
التي هي بازاء الممكنات فلا خفاء في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة علة تامة مستجمعة
لجميع الممكنات فكما ان كلا منها يحتاج الى واحدة منها لكن كذلك يحتاج
مجموعها الى مجموعها اذ لكل ما لا يتوقف فيه العقل الصحيح الحكيم بعد ملاحظة
المقدمة فاذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة وافقها
الممكنات بحسب الجملة ونسبنا النسبة اولا فان كان الاول من اشياء كان الشيء
علة لنفسه وان كان الثاني كان البعض من الجملة الثانية علة لكليتين او بوسط

بوجهين لما تحاد البعض من الشيء لا يمكن ان يكون علة تامة لوجوب بعض اجزائها
الا بعض ما علتها التامة خارجة عنه وثانيهما ان الحاد البعض بالغرض ان يكون علة
لعلته او لا انه لكونها اكثر معلولا له اذ لها تاثير فيه وليس له تاثير في نفسه وان
كان الاول بل الاول فهذا اما ان يكون من الفواعل او من جملة امور المعتبرة
فان كان ثانيا العلل الفاعلية اما ان يكون بعض الجملة الثانية اذ الغرض ان
هذه العلل لا يكون خارجا عن الجملة الثانية فلزم اما كون الشيء مع غيره علة تامة له
وهذا محض تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين بخلاف الاول المتقدم على نفسه
بمرتبة واحدة واما كون بعض الشيء مع غيره علة تامة له وهو باطل بالوجهين
السابقين وان كان الاول فهذا الزائد اما ان يكون غير علة واحدة فاعلية
من هذه الفواعل او جزءا منها او على التقديرين وجب وجوده لامتناع كون
الفاعل او جزءه معدوما فيكون لا محالة واجب الوجود لذاته اذ الزائد على
الممكنات الخارج عنها الموجود لا يمكن الا الواجب لذاته اذ الموجود اما
واجب او ممكن وهو غير الممكن لكونه زائدا على الممكنات كلها فيكون واجبا
لذاته وهو المطلوب وفيه نظر من وجوه منها ان ما ذكره من ان كل ممكن
يحتاج الى علة فاعلية مستجمعة يكون معها سائر ما يتوقف عليه الموجود ينافي

او بعضهام

غير الممتنع اذ ذاك انما يتصور لو وجب كل واحد من الممكنات على علة فاعلية كذلك
وليس الامر كذلك اذ البسائط القديمة الصادرة من عللها الموجبة لا يجب
ان يكون لها علة سوى الفاعل كالعقل الاول الصادر عنه تعالى فقط ومنها ان
ما ذكره من الاخلال في ان هذه العلل الف علية المستجمعة علة فاعلية مستجمعة لجملة
الممكنات حقيقة حقا اذ ذاك انما يكون كذلك لو كان كل ما هو معتبر في
الاستجماع في احدهما معتبرا في استجماع الاخرى وليس الامر كذلك
كما لا يخفى على من له وقوف بالعلل التامة للمعلولات البسيطة والمركبة حسن
ومنها ان ما ذكره من ان لا توقف للعقل فيه ففيه لو توقف اولا يلزم من
توقف ممكنات كثيرة على علل كثيرة هي علة جزء منها ان يكون علة الجزء
المركب منها اعني علل الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يكن المركب توقف على
ما لا يتوقف عليه الممكنات المذكورة وليس الامر كذلك اذ العلة التامة
للمجموع دخل فيها اجزاء المركب وليس لها دخول في العلل التامة للكثير المذكور
فلا يتصور ان يكون العلة التامة لاحدهما عين العلة التامة للاخرى نعم لو قيل
ان احدهما جزء العلة للاخرى لكان له وجه ومنها ان ما ذكره في تعريف العلة
من ان تمامها علة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها لو تم وصح لما كان شيء

المذكورة م

عليه ان يبرهن عليها كيف لا وقد ذهب المعلم الثاني الى ان ما فيه
الحركة الكيفية كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تنقسم الى كيفيات
مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى برهان اذ العقل لا
ينقبض من ان يكون للاجسام المختلفة الحقيقة اتصال واحد لا
ينعدم به ولا يتحد الا انهما يتباينان الخارجيان عنهما وما هو الخارج عن
الشيء وليس يوجب فناءه على ان بهمنيار قال في تحصيله ان في
الشجرة ليس جزءا بالفعل بقوله ان الجزء فيه انما هو بالقوة لان الوحدة
فيه بالفعل وكل ما فيه وحدة بالفعل كثرته بالقوة واما اصحاب ذيمقراطيس
فانما يبطل قولهم بهذا الاعتراض ثم على ما نص عليه الشيخ الرئيس في
الهيات الشفاء لا لان الامر يجب ان يكون كذلك اذ المتعمد بها
فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي
لما مر فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي ومع ان
الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا لذاته فيكون
موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب لذاته وان
كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا لذاته فيغاير الكل بالحقيقة فيكون ج

اشارة ع

تقرير ما هو

خارجيا ايضا لانحلالها مع انه يلزم منه تركب الواجب من الممكن لذاته
وهذا هو تحقيق ما قال المعلم الثاني فطانه لا ينقسم الى الاجزاء
المقدارية واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيحط عدم انقسامه
اليها بان الجنس مبهم انما يتحصل بالفصل فلا يكون موجودا بذاته لاحتياجه
الى الفصل المحصل المحقق له فلا يكون موجودا بذاته لاحتياجه وقد عرفت
ان الواجب لذاته عين الوجود والماهية فيكون ما فرض جنسا خارجا
عن ماهيته ولقائل ان يقول ان اردت ان الجنس مبهم في الخارج وهو
فيه انما يتحصل بالفصل فممنوع لان يكون منهما خارجية ليتصور ذلك
وان اردت انه مبهم في الذهن وهو فيه انما يتعين ويتحصل بالفصل
فهو ليس منافيا لعدم احتياج ما هو عينهما في الخارج الى معين ومحصل
على انا لو سلمنا ذلك كله فغايته ما لزم منه ان لا يكون له اجزاء
تحليلية مقدارية ولا اجزاء ذهنية وليس يلزم من ذلك احديته
لجواز ان يكون له اجزاء معقولة كالهيولى والصورة وكانه انما لم بنفيه
ايضا لان تقدمهما على ما هو مركب منهما ضروري فلو كان له اجزاء
لكان ممكنا اولا ان شاء ذلك يمكن ابطاله بعين ما ذكره

او الجزء

او الجزء سواء كان او غيره اما ان يكون عين الوجود والماهية او
غيره فان كان الاول كان حكمه حكم الاول وان كان الثاني كان حكمه حكم الثاني
والوجه الآخر مفصل لانه لو فرض ان تعين احد الجزئين فقط عين الوجود
والماهية او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يتميز
الواجب لذاته ذلك الجزء الذي هو عين الوجود والماهية والجزء
الآخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب لذاته وعلى الثالث
لا يكون المركب منهما واجبا لذاته لاحتياجه في قوامه الى الاجزاء التي
ليست هي عين الوجود فيلزم تركب الواجب لذاته من الممكن لذاته
وفيه ولا يخفى عليك ان كونه عين الوجود والماهية لا دخل له
في الاستدلال اذ مداره على ان الجزئين او احدهما ان كان واجبا
لذاته او لكون المفروض جزء الواجب لذاته ممكنا معلولا وان
لم يكن شيء منهما واجبا لذاته لا يكون المركب منهما ايضا كذلك وهو
[illegible] لا يتوقف اتمامه على كون حقيقته هذا او ذاك فالاولى ان
يقال انا اثبتنا ان له ذاتا واجبة الوجود ومنشأ [illegible] وجود كان
او موجودا او [illegible] او غيرهما ان امكن ذلك فهو ان كان له

لزم اما تعدد الواجب لذاته

صح

بلغ

جزء فجزؤه ان كان من نوعه لزم التعدد وقد مر بيان استحالته وان لم يكن
من نوعه كان ممكنا لذاته لانحصار الموجود في الواجب والممكن فلم يكن المركب
منهما واجبا لذاته وايضا لو تركب الواجب لذاته من جزئين عقليين لجاز
للعقل تحليله الى شيء ووجود مثلا يكون جنسه الالف وفصله الباء
فيكون الالف موجودا والباء موجودا وقد بين ان كلما هو كذلك فهو ممكن
وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتساوية و
لقائل ان يقول ان غاية ما لزم من التحليل المذكور ان يكون مفهوم كل
واحد من الجنس والفصل غير مفهوم ما هو محمول عليهما ولا يقتضي ذلك ان
يكون محمول عليهما وجودا زايدا لا يقتضي ان يكون كلا ان المحمول على الحيوان
والناطق انسانية خارجة عنه وليس كذلك لمن الجائز ان يكون وجوده تعالى
الخاص ينقسم في الذهن الى جزئين يخرج منهما مفهوم نوعهما والحكم
منه ان يكون وجوده زايدا على مهيته فالاولى ان يبين ههنا ما ذكره الشيخ
الرئيس في الهيات الشفاء بقوله والاول ايضا لا جنس له لانه لا مهية له
وما لا مهية له لا جنس له وايضا الجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد
تحقق انه غير مركب اقول ان جنس الشيء لا يمكن ان يوخذ الا من جزءه

الشيء م

خارجية ٦

الخارجي على ما هو المشهور من ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من صورته
او من مهيته او من وجود مشترك غيره في مفهوم غير خارج عنه باعتبار نفسه بمفهوم
كذلك وذلك يوجب امكان تحقق الجنس بدون نوعه المفروض فلا يكون
عين وجوده ما ذاتها واحدا فيكون كل ما له جنس اما اجزاء خارجي على تقدير
او جزءا ممكنا بل تحقق بدونه والكل ملزوم ان يكون فيه شيء دون
شيء فيكون فيه تركيب خارجي وهو مناف لوجوب وجوده لذاته
ولهذا قال الشيخ الجنس من وجه هو بعض الشيء ثم قال ان معنى الجنس
لابد وان يكون واجب الوجود لذاته فلا يتوقف على ان يكون
هناك فصل ان لم يكن واجب الوجود وكان مقوما لواجب الوجود
كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود هف فالاول
لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا برهان عليه اللم له ولا علية لفعله
ما سبق وقد حصل ان الواجب لذاته ليس فيه جهة القوة بحسب
ذاته بل هو فعل محض بري عن شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء
بانه لا مهية له سوى الوجود وانا اقول ان هذا اقرار محض قال المصنف
في التجريد وحقيقته تعالى اعلى من الوجود واحق مما يمكن ان يعبر عنه

مقوما ما ٦

هو وجوب الوجود وتأكد الوجود هذا كلامه وهو صريح في ان ليس له
مهية هو الوجود او وجوب الوجود على ما يوهم عبارته نعم قد يعبر عن
ذاته تعالى بالوجود على ما نص هو عليه لدقيقة قد قدمناها فلا تغفل عنه
والا ما ذكره وعلل به ما هو مدعاه الذي هو قوله فان ماله مهية ادعاه خ
مغايرة لذاتي الوجود فهو من جهة مهيته ونفسه ليس موجودا وانما يوجد
بالفاعل وقد سبق تفصيل هذا من قبل فليس فيه سوى ما قدمناه كما سبق خ
ان نفي المهية عنه تعالى لو كان لذلك لما علله بما يغني عن هذا وذ
ليس كك لما ذكره بهمنيار بقوله ولو كان له تعالى مهية لكانت ذاته كانت خ
تعالى متعلقة بها وكانت سببا لوجوده او قوله هذا يدل على ان
نفي المهية عنه تعالى لا يستلزم تقدم مهيته على وجوده الا الامكان فالوجه
ما قدمناه من انه لو كان له تعالى مهية لكان له تشخص خارج عنه فيكون
مركبا من المهية والتشخص فلا يكون واجبا لذاته فالواجب ان يق
انهم على ان يكون الواجب لذاته امر البسيط لا تركب فيه
بوجه من الوجوه وبنوا على هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات باسرها مركبات خ
هو الواجب لذاته وارادوا به ان من الواجب ان ينتهي الامر الى

الى امر لك على ما يرشدك اليه قولهم وان ما عداه من الممكنات
بمنزلة الشروط والمعدات والآلات او لفظ المنزلة المضاف اليها او خ
تنادي على ان لها تأثيرا غاية الامر انها لما صدرت عنه تعالى ولذلك
صارت مبادي افعاله كانها بمنزلة شرطه او آلته ولذا قال المحقق في
شرحه للاشارات بعد ان قال الوسائط بمنزلة الآلات جوابا عما
ذكره الفاضل من ان الوجه هذا فاي حاجة الى العقول لجواز ان
يصدر الكل عنه تعالى بتوسط الآلات والقوابل قوله والجواب الصحيح
ان صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحيثيات
غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لم يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل
في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو
وتخصيص خ سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص
كل مادة دون غيره فان فاعل هذه الصورة والقوى يشتمل على جهات
غير منحصرة والاول تعالى منزه عن ذلك فان هو جوهر من العقليات يتأخر
الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك
الحيثيات هذا كلامه وهو صريح في ان للوسائط تأثيرا في مجعولاتها
فيكون المراد من كون الكل مستندا اليه تعالى وجوب انتهائها سلسلة

للعلية الى امر كذلك لا ان ليس للوسائط فعل اصلا ليكون هنا خلاف البديهة
العقل وصريح البرهان ويحتاج بيانه الى امور لا يتم شيء منها ما لم يحرر
المصنف بقوله وذلك ظاهر بعد تمهيد مقدمة هي ان العلة بالحقيقة ما يكون
مصدر الفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا
يصير مبدأ الموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتأثير
الفعل الحقيقي وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول الماهيات في حد ذواتها
بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات كلها
ماهيات فلا يكون شيء منها مصدرا حقيقيا وللقائل ان يقول ان
اردت ان ما بالقوة ما دام بالقوة انما يكون كذلك ولا يصير مبدأ
شيء فهو مسلم ولا يلزم منه ان لا يكون له فعل لجواز ان يصير فاعلا بعد
صيرورته بالفعل على ما هو المشاهد من التأثيرات البديهية الصادرة
عن الاجسام وغيرها وان اردت ان ما بالقوة سواء صار بالفعل
ام لا لا يصير مصدر الامر فممنوع وسنده حكم العقل بديهة وربما
والاعتراف بهذا القائل الحكماء اليه بخلافه على ما قد بيناه ثم الماهيات

دون

قد يحتاج في صيرورتها مصدرا او فاعلا للامر الى ان يصير بالفعل بسبب
ولم يحتج اليه ما هو بالفعل من كل وجه فيكون معنى قولهم ان فاعل الكل هو
الحق سبحانه وتعالى والا لكان لما هو بالقوة دخل لما هو بالفعل ان ما هو منتهى
سلسلة العلية يجب ان يكون امرا كذلك والا لكان الكل ممكنا واحتاج
ان ينتهي الى ممكن يقع بنفسه دفعا للدور والتسلسل فيكون ما بالقوة مصدرا
لامر بل للامور كلها وهو باطل لان الماهيات لكونها بالقوة في حد ذواتها لا يصير
مبدأ الامر وكذا وجودها اليه لما يشير اليه قوله واما وجودها الى ان يصار
بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري متعلق بالماهية التي هي بالقوة
فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح ان يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما فصله — فعله
بعض المحققين في رسالة له في هذا المبحث اذ لو كان الامر كذلك لم يصير
الممكنات تأثير الفاعل فيه موجودا بالفعل او ماهيات الممكنات
في ذواتها بالقوة ووجودها امر اعتباري لا تحقق له في الخارج ونفس الامر — ووجودها له
وما يكون كذلك فهو بالقوة فيكون الممكن بعد تأثير الفاعل فيه بالقوة بعد
فلا يكون موجودا وكذا الحال في كل ممكن فلا يكون لشيء منها وجود في
نفس الامر لاحتياج الى علة موجودة غير مخلوطة بالقوة ويصح ما فرضه على ما ذكره

نعم لو قيل ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود والمتاكد البري عن المادة
وعلايقها والممتنة الذي هو الواجب لذاته نعم لو قيل انها السبب الفاعل
يصير موجودا بالفعل لاحتاج الى امر يكون كذلك ويصح ان يصير مبدء الاثر
كك انعقص وجودا منه على ما حقق في موضعه من ان المعد انعقص وجودا
من العلة فقولهم لا موثر في الوجود الا هو معناه ان لا موثر لا يحتاج الى
موثر اخر الا هو واما في العلم الطبيعي من ان المراد من قولنا ان النار
موثر في التسخين ونظايره فهو انه بالحقيقة مبدء الاعداد والفاعل حقيقي
على ما هو مصرح به في كتب القوم لا يدل على خلاف ذلك اذ غاية ما
لزم منه ان يكون مرادهم بالفاعل امر كك ولا يلزم منه انحصار الفاعل
فيه كيف لا وهم يقولون في العلم الطبيعي ذلك كك يقولون في العلم
الالهي خلاف ذلك ويقولون انه لو كان مصدر الامرين كان فيه
تركيب وجهات كثيرة وهو سبحانه وتعالى عنه فظ ان هذا الحكم انما
يكون مما اتفق عليه الحكماء اذا حمل على ما حققناه والا على ما فهمه الاشاعرة
فهم على ان ليس لغيره تعالى وجود لا يحتاج الى علة فهم في واد ونحن في
واد اخر واما المتكلمون الا المعتزلة الذين هم الاشاعرة ومن يحذو حذوهم

كا ٦

فهم انما ذهبوا اليه لدلايل اخر غير ما ذكره من ان لو كان الامر كك
لكان الا بالقوة تاثير في ما هو الفعل الذاتي توقف ابطال مذهبهم على
امور اخر ذكرت في مظانه منها ما ذكره الامام المعصوم موسى بن
جعفر الصادق عليهما الصلوة والسلام حين طفوليته جوابا
عن السوال عنه بان للعبد هل تاثير ام لا بقوله ان فاعل فعل
العبد اما ان يكون هو الله سبحانه وحده او العبد او هما معا فان
كان الاول فالله سبحانه وتعالى اعدل من ان يعذب عبده بفعله
وان كان الثالث فالشريك الغالب اولى به من الناقص فتعين
الثاني الذي هو ان فاعل الفعل انما يكون هو العبد فتعجب السائل
الذي كان ابو حنيفة عنه فقال هذه ذرية بعضها فوق بعض

الفصل الخامس في ان صفاته عين ذاته وان تعدد بالوجوه
تعدد في ذاته تعالى وانا اقول بعد تمهيد مقدمة هي ان صفة الشيء تنقسم
الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم
الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من
شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة

الكاظم ٦ ر

بلغ


في الشيء كالسواد مثلا والثاني هو الهيئات الكمالية التي لها اضافة
الى غيرها وهي كمالات للشيء في نفسه وبازائها اضافات له
الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة وزعم الحكماء ان
الواجب لذاته لا يحتاج في القسمين منها الى غيره ولا يكون شيء سهما
منها امرا زائدا عليه تعالى فاياه وانما يرجع كل القسمان من صفاته
تعالى الى مسلوب لا يوجب كثرة في ذاته على ما نص عليه بهمنيار
في التحصيل بقوله وانت تعلم انه لا يصح ان يكون صفات الواجب يصح
الوجود شيئا كالبياض او شيئا من الذاتيات فبقي ان الراسات
يكون صفاته تعالى على سبيل الاضافة كالحق علة ومبدأ او على
سبيل السلب كالحق واحد اي وجود مسلوب عنه الكثرة او عقل
اي موجود مسلوب عنه مخالطة المادة وان يكون من صفاته
ما هو مركب من سلب واضافة كالحق مريد يعني انه يعقل ذاته يعقل
اي مسلوب عنه المادة مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك
واذا قيل له جواد فمعناه ما ذكرناه مع سلب آخر وهو انه لا ينحو
غرضا فاذا حصلت صفات واجب الوجود على هذا المنوال واذا

على المركبات ثم لو وجه لها ضرورة تقدم كل جزء من معلولها على علته التامة وهو
ملزوم ان لا يكون بعد تحقق وجود علته التامة شيء لا يمكن ان يوجد الا بعدها ومنها
ان ما ذكره من ان الجزء لا يمكن ان يكون علة تامة للكل لان علة اولى بجميع
اجزاء الكثير ففي حيز المنع لجواز ان لا يكون لكل منها معلول والا يكون معلولا لاحد
اما بواسطة او بوسائط كما في الدور المضمر والمصرح ولو سلم استحالة ذلك لكن
ان لا نم ان احدهما الذي هو العلة اكثر تاثيرا في الجملة وانما يكون لو كانت العلة
البعيدة للشيء اثر في معلولات العلل القريبة وليس لنا بناء على ما هو المشهور
من ان اثر العلة البعيدة لا يصل الى معلولها ومنها ان ان اراد ان هذا الزائد ليس له
لا يعتبر في العلة الفاعلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الكل فهو مم اذ لو كان الامر
كما كان هذا الشيء المعتبر الزائد من جملة علل الكل فلا يكون الكل الا مركبا ومن
العلل على الكل المفروض خلاف ما فرض وان اراد ان هذا الزائد لا يكون معتبرا
في العلل الفاعلية البعيدة المستجمعة فمسلم انه كذلك الا انه لا يضر عما نحن فيه اذ كلامنا
في العلل الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الكل على ما ينادي عليه عبارته سابقا
ولاحقا ومنها انه يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهذا كما مر بعينه ان
هذا القائل قد تقرر في سائر تصانيفه على ما نقل عنه ان كل علة تامة

كون معلولها ام كما لا تقدم لها على معلولها ولا لازم تقدم الشيء على نفسه فهي متأخر
عن معلولها الواقع كالاجسام البسيطة والمركبة فلا يكون تقدم الشيء على
علته فلا يكون تقدم الشيء على علته الا انه خلف عنه وقلت شيء الى ام
ذهب هنا الى خلافه ومنها ان ما ذكره من ان الامر الزائد على الممكنات
الموجودة فلا يكون ممكنا بل الواجب لذاته ان اراد انه لا يكون ممكنا ان
كان خارجا من ممكنات لا شك في وجودها ووجود عللها فهو مم لا الا ان يجب
ان يكون ما هو خارجا عنها غير ممكن واجبا لذاته وهو خط وان اراد انه لا يكون
ممكنا اذا كان خارجا من جميع الممكنات فليس عين هذا الكلام ما يدل
على انه خارج عنها كلها فهو لو كان انما يكون في ضمن محرر الدليل توضيح
لا فيما حرره على ان هناك احتمالا آخر هو ان لا يكون سلسلة العلل التي
هي بازاء الممكنات التي لا شك في وجودها غير سلسلة المعلولات ولا داخلا
فيها وان لا يكون سلسلة للمعلولات نفسها او جزءها بل يكون مركبة من امور
كون كل واحد منها خارجا من السلسلة المفروضة ومن اجزائها وسواء كان نحو
لنفي شيء من الشقوق وقد كان عليه ان يتعرض له لا يقال انا لا نسلم انه لا يخرج
له اذ واحد الشقوق ترديده ان الجملتين اما ان يشتمل على امر زائد على الاخرى

او لا ومن البين ان ما يشتمل على امر زائد اعم من ان يكون كلها زائدا او
البعض فلا يكون هناك احتمال آخر اذ ذاك لا انا نقول ان ذلك لو وجب عليه ان
يتعرض لابطاله بحسبه اذ لا رتبة على الشقوق من المحالات لا مرتبة على
هذا الشق من الترديد والاحتمال فحسن التدبر — تمت النسخة

والحاصل ان هذا السطر يعطي ان بعض الموجود واجب الوجود لذاته من غير
استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات لوجود الممكن كما هو
المشهور من طريقة المتكلمين اذ لو لم يكن الا ذلك لما انحصر الموجود في الممكن
لكن التالي باطل لاستلزامه الدور او التسلسل وهو ملزوم ترجيح احد طرفي الممكن
على الآخر لا لمرجح فكذا المقدم وجه اللزوم انحصار عموم الموجود وعلاقة
القسمين الموجب لانحصاره في احد منهما على تقدير انتفاء الاخير فان قلت
التسلسل قد اخذ في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي لما
نشاهد من حدوثه قلت نعم لا انه لازم ذلك وانما يكون كذلك لو توقف تحرير ما نحن
فيه عليه ولا يتوقف هذا البرهان عليه اذ لنا ان نأخذ فيه وجود موجود ما وهو
بديهي لا يحتاج في اثباته الى وجود الممكن فكأنا نقول ان تحقق بعض من

الموجود المعلوم وجوده بديهة وجب ان يكون لهذا المفهوم فرد واجب لذاته
والا لانحصر فرد الموجود في الممكن ولزم الدور او التسلسل واما ما ذكره الشارح بقوله
ولا شك في وجود موجود ما فهو فان كان واجبا لذاته فهو المطلوب وان كان ممكنا
لذاته فلا بد ان ينتهي الى الواجب بالبيان الذي مر ذكره فهو دليل آخر لا يبين
ما تقدم ذكره ليكون استغناؤه عن اثبات وجود الممكن طرد ما لا استغناء
ما تقدم ذكره عنه وكذا قوله او نقول لا شك في وجود موجود ما ووجود
بدون الواجب مح او لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد موجود اصلا بالبيان
السابق ضرورة استناده على امور يشتمل عليه ما تقدم ذكره لا يبقى الا ان
ان في هذا الاخير شيئا ليس فيما قرره لانا نقول ان فيه دعوى لا يحتاج
ويبتنى على ما قرره [illegible] وهو ان لا شك في وجود موجود لا يمكن ان يوجد
بدون الواجب لذاته او تحرره على ما قد مناه ان مفهوم الموجود يجب ان يكون
واجبا لذاته والا لانحصر افراده في الممكن لذاته على ما قد مناه في حصر المولد في شيئين
ولا يمتنع ان يكون الممتنع منها فرد الموجود فلو لم يكن له فرد واجب لذاته لانحصر
افراده في الممكن ومتى انحصر افراده في الممكن لم يتحقق موجود ما والا لزم — لكن التالي باطل
من فرض وقوعه بموجود ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لعلة اذ غيره

التقدير المذكور لا يجوز ان يكون واجبا لذاته لانه خلاف المفروض ولا الممتنع لذاته
وهو ظاهر فيكون ممكنا حكمها حكم معلولها والا لزم الدور او التسلسل والكل ملزوم
ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لعلة موجبة او علة هذه الممكنات المتسلسلة
او الغير المتسلسلة على هذا التقدير يجب ان يكون نفسه او جزءه وكل واحد
منهما لا يمكن ان يكون له علة اخرى فيتحقق الممكن بلا علة والا لزم تقدم الشيء على
نفسه ولا معنى لترجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا علة الا هذا فلو انحصر الموجود
في الممكن لم يتحقق موجود ما ومتى لم يتحقق موجود ما وقع عدم الممكن بلا علة اذ
علة عدم علة وجوده وليس له علة وجوده ليكن عدمه علة لعدمه فيقع العدم — يكون
بلا علة هذا نهاية تحرير كلامه هذا وهو لا يتوقف على دعوى ادعاه المصنف ههنا ولو سلم
فانه ليس له وجود ذكر في كلامه ليس له ان يقول حصول كلامي هذا ان المذكور
فيه دعوى حاصلة وجود الممكن ان يثبت به بطلان هذا انما فلا يكون الكلام هذا
ولا له على ما ادعاه يتضح جوابه بما افاد ان ما ذكره دليل آخر فلما ذكره قد يعلم — عين هو
بطلان ما ذكره ما لا يحتاج الى مقدمة اوردها المصنف فلا يكون احدهما هو الآخر فقد — بلغ
اشار بهذا الطريق بعد التقرير بل التقريرات من طريقة المتكلمين المستدلين بوجود
الحوادث الجوهرية والعرضية على وجوده بان قالوا الجسم حادث لتركيبه وكل

حادث محدث فله محدث ان كان حادثا و له محدث آخر ان كان حادثا كان
له محدث هو ان كان عين الاول في هذه المرتبة او في شيء من المراتب لزم
الدور و ان كان غيره و هكذا الى غير النهاية لزم التسلسل و هما باطلان فوجب
الانتهاء الى محدث قديم لا محدث له و لا نعني بالواجب لذاته الا هذا ثم اعلم
ان ما ذهب اليه المتكلمون لا امتياز عما ذهب اليه الحكماء الالهيون الا انهم
زعموا ان علة احتياج الممكن الى العلة انما هو الحدوث او الامكان بشرط
الحدوث او الشطر افهذوا في بيانهم عليه حدوث بعض من الموجودات
واثبتوا المحدث لما سوى و انه مع وجوده بان قالوا ان بعض الموجودات
حادث لابد وان يكون له محدث فهو الحضر الموجود فيه لزم التسلسل او الدور
او ان الموجود اما حادث او قديم و الاول موجود فلو لم يكن التسلسل موجودا
لزم الدور او التسلسل اذ لا شك ان هناك موجودا ما فان كان هو القديم
فهو المطلوب و الا كان حادثا لو لم ينته الى القديم لزم الدور او التسلسل و هما باطلان
فلا فرق بين هذه الطريقة وطريقة الحكماء الا بانهم يأخذون في الدليل الامكان
ما سواه و هم يأخذون حدوثه ثم الحكماء بعد ان اثبتوا وجوده تعالى
و وجوبه يستدلون على لوازم وجوده و على لوازم وجوبه تعالى على سائر صفا

كان م

و السلبية وكيفية صدور الافعال عنه واما المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون
على صفاته تعالى بافعاله و آثاره كما لا يخفى على من تتبع الكتب الكلامية و الحكمية
قال الشيخ الرئيس في الاشارات بعد ان اثبت وجوده و احديته و اوصافه
و ما يليق به تعالى و ما لا يليق به تعالى قوله تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت
الاول و واحديته و براءته من الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج
الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق
و اشرف الى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي بقوله سنريهم آياتنا
في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قوله تعالى اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد قال الشارح المحقق في شرحه للاشارات
ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه اليه يشير المصنف بقوله
انه وصف في الاشارات بانه طريق الصديقين ثم قال هذا المحقق المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام و الاعراض على وجود الخالق و بالنظر
في احوال الخليقة على صفاته و وحدته و احديته و اما الالهيون فهم يستدلون
بالنظر في الوجود و انه واجب و ممكن على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر
فيما يلزم الوجوب و الامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية

و وحدانيته

اوساط

صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد عد الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة
الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على
العلة فربما لا يعطي اليقين وهو ما اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين
في علم البرهان وفي المحاكمات ان قيل ان الاستدلال بالوجود على الواجب
ليس استدلالا بالعلة على الحكم والا لزم ان يكون الواجب لذاته معلولا
لغيره فقد الاستدلال بالعلة على الحكم هو الاستدلال من واجب الوجود على
معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت الواجب بالوجود اولا ثم نستدل به على
سائر الموجودات واما هؤلاء القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون
بها على تحقق الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على
الخلق وهم يثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف واولى
هذا كلامهم بعباراتهم وليس فيه الا ان استدلال احد الفريقين على
سائر صفاته وافعاله لمي بخلاف استدلال الفرقة الثانية فان استدلالهم
على صفاته تعالى انما استدلال اني وليس فيه ان استدلال احدهما
على وجوده تعالى استدلال لمي والاستدلال الاخرى منهما استدلال اني

على ما توهمه بعض منهم للمصنف على ما ينادي عليه قوله فان قلت الدليل الاولى
ان يقع البرهان منحصر في الاني واللمي اذ الاوسط ان كان علة لثبوت الاكبر
للاصغر في الذهن وخارجه معا فالبرهان لمي والا فاني واذ لا واسطة بين
هذين الامرين انحصر لامحة البرهان في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا
لشيء بل هو علة لجميع ما عداه فلا يستدل من امتناع تعدد الواجبين بكل ما هو
موجود سواه معلول له ابتداء او انتهاء فكل دليل يستدل على وجوده تعالى
يكون برهانا انيا لا محة فلا فرق بين الطريقتين بكون احدهما انيا والاخر
لميا وجوابه الحق ان هذا انما يرد على من ادعى ذلك وهم لا يدعونه على ما
اليه الاشارة واما ما ذكره للمصنف في جوابه بقوله قلت الاستدلال بحال
مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لذاته لا على ذات الواجب تعالى في
الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مستلزما على فرد هو الواجب لذاته
حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال
تلك على حال اخرى لها معلولة لحال الاولى ففيه اولا ان الاستدلال
بها لو كان كذلك لكان موضوع المسئلة بعض الموجود ومحمولها مفهوم الواجب
الوجود لذاته فحده الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم لهذا المفهوم في

بان يتحقق موجود واجب الخ بل
على ان بعضه واجب لذاته
فتحقق حال لا يكون بعض ...
واحد ...
الذهن م

والخارج معاً لزم منه كونه تعالى معلولاً لغيره اذ الدليل انما يدل على ان وجوده لهذا
المفهوم ومعلول لذلك وقد تقرر في مظانه ان ليس للمحمولات وجود في نفسها الا
وجودها لموضوعاتها قال الشيخ الرئيس في برهان الشفاء واما المعاني المفردة
فمنها ما هي اعراض موجودة في موضوع هذه الصناعة وآثاره وهي التي يطلب في
الصناعة ليصح فيها وجودها ليس وجودها الا لموضوع فيكون النظر في
انها موجودة لموضوع الصناعة لتلك الصناعة وذلك هو النظر في انها
موجودة انتهى فلو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته الذي هو محمول في
مسئلتنا هذه لمفهوم بعض الموجود معللاً بعلة كان وجوده في نفسه كذلك ولو
سلم ان معلولية الوجود الرابطي ليس طرفا المعلولية وجوده في نفسه فلا شك
ليس الاول من الامرين فلا يكون الدليل مغايراً لما هو المطلوب وثانياً
ان مقتضى مفهوم الوجود ان كان هذا الفرد لزم ان لا يكون له فرد ممكن
الثاني باطل بديهة واعترافاً منه ايضاً حيث اثبت وجود الممكنات فكذا المقدم
وجه اللزوم ان مفهوم الوجود اذا كان مقتضياً لذلك لا يكون له في تحققه احتياج
الى غيره فيكون ذاته غنية عن الغير فلا يكون ممكناً بل غنياً عن غيره وكذا
المحال قوله قال شيخنا قدس سره ليس الاستدلال على وجود الواجب لذاته بل

شفاء

على اشتماله الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذي المؤلف هو وجود الواجب في نفسه علة للغير مطلقا
واشتماله الى هذا المفهوم معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة للشيء وفي وجوده
عند آخر معلولاً له كما حقق في موضعه اوثق ان يقول ان احد هذين الوجودين
ان كان غير الآخر لم يكن اثبات بالبرهان ما سوى المطلوب او اثبات به ليس الا
ما سواه لكنه على ما هو مقتضى البرهان اللمي وان كان عينه كان معلولية طرفا للمعلولية
فالحق كما نص عليه صاحب الكلام النفس بقوله واما اثبات واجب الوجود فليس يمكن
الا ببرهان ان بل ان كان الاستدلال بين اني غير لمي واما ذكره من الفرق بين
الطريقين انما هو في الاستدلال على وجوده سبحانه تعالى لا وافعاله ثم اعلم ان
لا بد هنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحاً على الآخر فانه ان رجحاناً غير
منته الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك لم يتم البرهان على وجود الواجب بل بوجود
يمكن رجحان وجوده على عدمه ولا يظهر استحالته باول النظر واللازم ترجيح
الراجح لا الترجيح بلا مرجح وانا اقول هذا الترجيح لا بد له من مرجح سواء كان
ذات الممكن او كان ذاته علة لوجوده الا انه لا يغني ما لم يبلغ الى حد الوجوب الا الترجيح قال الشارح
المحقق للاشارات انهم لا يعنون بالموجب الا الذي نسبته مرجحاً فان طرفاني

ابطال الاولوية الذاتية

اذ لو جاز ذلك لم يتم البرهان
على وجود الواجب لجواز
وجوده بذلك الرجحان مع
لا يلزم وجود الواجب
صح صح

المرجح على الراجح الذي هو من لوازم الامكان وتوقعه يقتضي رجحان المرجح
على الراجح وهو متناقض وان لم يجز معه تحقق الطرف المرجح ووقوعه
كان المرجح موجبا لا مختارا لا يرد الايجاب بهذا هذا كلامه بعبارته وهو يدل على
ان هذا الترجيح لو كان ذاتيا كانت الذات موجبة للوجود وان كان غيرها
لم يكن ينتهي السلسلة منتهاها ريث ذلك اليه ما ذكره الرئيس حيث قال ان
الجملة المركبة من الممكنات المتناهية او الغير المتناهية اما ان يكون واجب
الوجود بذاتها او لا فان كان الاول يلزم الواجب الوجود بذاته ممكنات
الوجود هف وان كان الثاني احتاجت الى ما يفيدها وجودها فهو اما ان يكون
خارجا منها او داخلا فيها فان كان الثاني فهو اما ان يكون واجب الوجود
لذاته فان كان الاول يلزم خلاف المفروض وان كان الثاني لزم ان يكون علة
لنفسه ولغيره ايضا وهذا مع استحالته فهو من وجه ما نقض المط فان كل
شيء يكون كافيا في ان يوجد ذاته فهو واجب الوجود وقد كان المفروض
انه غير واجب الوجود هف فتعين الاول من الاول وهو المط هذا ملخص
كلامه وعلم منه ان موجود المحتاج في وجوده الى غيره لكونه محتاجا لذاته
وليس الممكن لذاته فيجوز تحقق ذلك الامر لا يوجد الا من فضل عن معنى

يتقدم

المرجح والموجب فمن يتصور هذا علم ان هذا الامر لا يتصور هنا يحتاج في
ابطاله الى دليل يشير اليه قوله ويتاتى بيانه بوجهين احدهما انه اذا
كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته فلا يكون عدمه بالنظر الى ذاته
ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا
الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود
كما فرضناه غير مستند الى حد الوجوب مستندا اليه هف مع انه المط ويرد عليه
منعا انتقض بتساوي طرفي الوجود والعدم بجريان ذلك فيه وتخلف مقتضاه
عنه ومنها انه ان اراد ان المرجوح ما دام مرجوحا يمتنع تحققه بلا مرجح
فمسلم ولا يلزم كون الطرف الاخر واجبا لذاته كما لا يلزم من امتناع وقوع
احد الطرفين بلا مرجح عند التساوي وجوب الطرف الاخر وان اراد به
ان المرجوح ما دام مرجوحا يمتنع تحققه بمرجح يوجد عنده اذ لا يمكن ان يعلم بها
يجب وجوده يمتنع تحققه فجاز ان يرتفع امتناعه بتحققها لا يمكن امتناع
احد طرفي الممكن لو لم يجب الاخر الراجح لجاز عدم وقوع ان تمتنع
بها الممكن ان مقابله ايضا لم يمتنع لزم ارتفاع النقيضين واللازم بجواز

٢ انه تنقض ط ی

اعتبار



الكائنة والاحوال الانقلاب فهذا ان توهما لدلالة على ان مقتضى الدليل المذكور الذي
هو امتناع تحقق تساوي الطرفين تخلف عنه وانما يكون كذلك لو كان تحقق
كل واحد من الطرفين ملزوم ارتفاع الامكان الذاتي الذي هو التساوي
المذكور وليس كذلك وثانيا ان كلامنا ليس الا في ممكن كان احد طرفيه اولى به
نظرا الى ذاته من غير ان يكون له اقتضاء اذ لا معنى بالممكن الا ما لا يقتضي ذاته
وجوده او عدمه فكان التساوي في المتساوي الطرفين ليس معلولا للذات
كذلك ليس الاولوية في احد طرفيه معلولة لها فلا يلزم من زوال الاولوية
تحقق الطرف المرجوح تخلف مقتضى الذات عن الذات كما لا يلزم من
انتفاء التساوي لعلة احد الطرفين تخلف مقتضى الذات عنها على ان الغرض
هو التنبيه على ان هذا انما يوجب ذلك لو كانت الاولوية الغيرية ملزومة
لارتفاع الاولوية الذاتية وليس كذلك لما قد عرفت من ان الوجوب او الامتناع
الغيري ليس ملزوما لارتفاع الامكان الذاتي الثاني من الوجهين ان
الممكن الراجح احد طرفي وجوده او عدمه نظرا الى ذاته اذا وقع وجوده
مثلا كان راجحا اولى به فنقول ان كان علة الوجود نفسه لزم تقدمه بالوجود على
نفسه اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد على ما هو المشهور لكن اللازم بط

ارتفاعهما والكل بط واما النقض فجوابه منع تخلف مقتضى الدليل عنه لو ليس مقتضاه
الا امتناع وقوع التساوي وهو واقع فان الممكن يمتنع ان يتحقق التساوي
لانه في نفس الامر اما مع وجود علته او مع عدمها فيجب وجوده او عدمه فالحكم
ما هو معلول احد منهما فلا يكون فيها تساو لاحدهما وليس لك ان تقول
ان التساوي لما جاز ارتفاعه بالغير فلم لم يجز ارتفاع الاولوية به اذ التساوي
ليس مقتضى ذات الممكن ليمكن في ارتفاعه بالغير حجر بخلاف الاولوية فانها
لما كانت مقتضى ذات الممكن لم يجز ان يرتفع بغيرها والا لزم تخلف مقتضى
الذات عن الذات وهو بط قطعا لانا نقول اولا انما لا يلزم ان يمتنع
احد طرفي الراجح ملزوم لجواز ارتفاع النقيضين وانما يكون كذلك لو كان
الامكان مقتضى كل واحد من الطرفين ملزوم امكان تحقق الطرفين معا
وليس كذلك اذ كل واحد من الوجود والعدم ممكن التحقق بكل ممكن وليس
تحققهما معا ممكنا لو احد منه فلا يلزم من امتناع تحقق الطرف المرجوح
وعدم تحققه وجواز انتفاء الطرف الراجح جواز ارتفاع النقيضين وثانيا
انا قد بينا في موضعه ان لا منافاة بين الوجوب او الامتناع الغيري وبين
الامكان الذاتي وان اثر الممكن اذا وجد وجوده او عدمه كان باقيا على



لاستلزامه تقدم الشي على نفسه او الدور او التسلسل وفيه نظر هو انهم فرقوا
العلية باستتباع شي الشي وجوزوا استتباع موجود لمعدوم وبالعكس
فلم لا يجوز ان يكون ذات هذا الممكن من حيث هي هي مستتبعة لوجوده
ولا يلزم من عليته لوجود نفسه شي من الامور المذكورة المشهورة ولعله
جواب ما حقق قدس سره اليه في شرحنا التجريد العقائد النصيرية وتركناه
ههنا اعتمادا على فطانة الناظر وهو غير ما اشتهر بين الطلبة من انه
فرق بين الموجد الفاعل وبين ساير العلل الناقصة في ذلك اذ البديهة
شاهدة بان موجد الشي يجب ان يكون موجودا بخلاف ساير العلل الجائز
ان لا يكون لها وجود او مرجع ذلك الى دعوى البداهة في مقام
اختلف فيها العقلاء وان لم يكن هذا الممكن المفروض علة لنفسه كان موجودا
بسبب وجائز العدم لامكانه فيلزم منه جواز انعدام الموجود من غير سبب
يقتضيه كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبدأها
ممكنا حاصلا بنفسه وهذا الخلف وفي هذا نظر لانه ان اراد صحة عدمه بنفسه
لامكانه الذاتي الذي هو بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وقوعه في نفس الامر
فانه لا يلزم ان يكون خلفا فضلا عن الاختيار وان اراد به صحة وقوعه في نفس

وهو كما ترى

لزم انعدام الشي بنفسه وذلك ما فيه [illegible]

الامر فانا لا نم ان هذا يوجب ذلك اذ من الجائز ان يكون للشي امكان لذاته
ويمتنع تحققه في نفس الامر لامتناع تحقق علته لا الامتناع تحققه كعدم العقل الاول
فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره الذي هو عدم علته تم الممتنع لذاته ولما اورده المحقق
هو لا اقول فيه نظر اما اولا فلان وجوده لما فرض رجحانه على عدمه لا لاكتفاء
الى سبب لاستناده الى الرجحان الناشي عن الذات من غير افتقار الى علة
واما ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال
ذلك الرجحان عن الذات وقد يكون ذلك الزوال بسبب يقتضيه كوجود
مانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه لا يقال اذا كان الرجحان مقتضى الذات لم يجز
زواله بحدوث سبب وان لم يكن كذلك نقلنا الكلام اليه لانا نقول يجوز
ان يكون الرجحان مستندا الى رجحان الرجحان وهكذا الى غير النهاية من
غير ان يتحقق وجوب في شي من المراتب اذ لم يثبت بعد ان الشي ما لم
لم يجب لم يتحقق فكما انه يوجد برجحان الوجود من غير وجوب كذلك يتحقق رجحان
الرجحان من غير وجوب ولا يمكن تتميمه بانه ح لا يكون وجوده مستندا الى
الرجحان الذاتية فحينئذ يبطل الترجيح انتفاء المانع اذ ح يكون يوجد بالرجحان
وانتفاء المانع فيفيد بانتفاء الواجب بنفسه امور منها انه لو كان كذلك



اى سبب لاستناده الى الرجحان الناشى من الذات من باب ان الشى ان هذا
لا يحتاج الى علة لانه معلل بذلك ايضا ان العقل الثانى لا يحتاج الى علة لانه مستند
الى العقل الاول المستند الى ذات الواجب وهو كما ترى ومنها ان الرجحان
الناشى عن الذات ليس نفس الذات ولا جزئها فيكون غيرها فلو كانت
الذات مستندة اليه لم يكن المفروض منتهى سلسلة الموجودات الممكنة منتهيا
والمفروض خلافه هف ومنها انا لو سلمنا ان اقتضاء الذات الرجحان
انما هو بالرجحان وهكذا الى غير النهاية لزم التسلسل وهو مناف لما نحن فيه من
ان من الجائز ان يوجد الممكن بدون الواجب من غير لزوم دور او تسلسل
ومنها ان هذا الممكن ان لم يكن محتاجا الى علة كان موجودا بالسبب او هو
عين ما ابطل فى الشق الثانى من الترديد وليس فى الكلام ما يوجب بطلانه
فلا يكون الاول من نوعين التطرين مزاحما لكلامه بل يكون اعتراضا عليه
ومنها ان الرجحان الناشى عن الذات ان جاز زواله بامر وجودى
او عدمى لكان ارتفاعه وضع تحققه فلم يكن ذاتيا والمفروض خلافه هف
وان لم يجز ذلك الا بزوال الذات لزم منه كون عدم الذات الذى هو معنى
زوالها الا بذاته نفسه وهو المط والحاصل ان الكلام فى ممكن يوجد بلا علة

خارجة عنه فهو ان كان يوجد لكون ذاته علة لوجوده لزم منه تقدم الشى على
نفسه وان كان يوجد لا لعلة لزم منه جواز ترجيح المرجوح على الراجح بلا مرجح
اذ من البين ان عدم هذا الممكن لو كان بعلة لكان رفعه وضع وجوده فلا يكون
المفروض منتهى السلسلة منتهيا هف وليس فيه الا ما قد صناه من ان
الامكان الذاتى للشى ليس بحيث ما لو قدر منه فى نفس الامر او لجواز وقوعه فيها
فلم يلزم من جواز عدمه نظرا الى ذاته جواز عدمه فى نفس الامر مطلقا اذ لو ما مر من كلامه
فيه ما فيه امور قد اشرنا الى بعضها قال فى التحقيق انه على تقدير وجوده بلا رجحان
يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه ويكون الذات منشا الرجحان لا الاتصاف
به فيكون علة له اذ لا معنى للعلة الا ما يترجح الشى به فيكون علة لاتصاف نفسه بالوجود
ولما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان او لم يكن
مع بقائه كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه هف فيجوز عدمه من
غير سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم الثانى وما اسلفناه كلام جدلى فليدرك ان
فيه نظر ما لانه ان اراد بقوله لو لم يجز عدمه مع بقائه كان بالغا حد الوجوب
انه لو لم يكن ممكن العدم لذاته كان واجبا لذاته فهو مسلم ولم يلزم منه كونه ممكن
التحقق بدون الغير وان اراد به انه لو لم يكن ممكن الوقوع لذاته بلا غير واقعه

العقد

بلغ

ثم ذلك فتوهم ان امتناع عدم الشيء لامتناع علته ليس بضرورة الوجوب بوجوده
الذاتي والامكان العقلي الاول الواجب للوجود لذاته لامتناع عدمه لغيره الذي
هو وجوب وجود علته وانا على انه ان ارادوا بوجوب كون هذا الممكن علة تامة
لاتصافه بالوجوب فنوهم لا يلزم منه ما رتبه عليه ان اراد ان هذا الوجوب
كونه علة تامة لوقوع فلجواز ان يكون الوجود الخاص به الممتنع تحققه بدون
الموصوف مدخل فيه فلا يكون الذات علة تامة لهذا الاتصاف فيترتب عليه
ما رتبه عليه فان قلت علية الشيء لنفسه جائز لان مجموع الموجودات من حيث هو
الكل ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه
وهو ممتنع لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان
يكون نفسه حاصل هذا السؤال انا نختار ان علة هذا الممكن نفسه ونمنع استحالته
وذلك انه لو كان مستحيلا لم يقع لكنه واقع لما مر فلا استحالة ووقوع المستحيل
لا ما للبطلان الثاني بطلان كلية المجموع الموجودات الممكنة والواجب ممتنع لنفسه لا كان
جزؤه او خارجا عنه والكل باطل فيكون بنفسه فلا يكون علية الشيء لنفسه من
المحالات قلت ان اردتم بالعلة العلة التامة فنختار جميع الآحاد والتي يتوقف
المجموع على كل احد منها فهي نفسه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على

هذام

كل احد

كل احد من الآحاد والمستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على
نفسه لا يخفى عليك انهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموه الى العلة
التامة والناقصة فاعتبار ان علته عينه ومنع توقف الشيء على نفسه من قبيل
ان يقال ان هذا الشيء يتوقف عليه ولا يتوقف عليه كما ترى ولو سلم
ان معناه ليس ذلك لنا ان نقول انا لا نعني بعلة الشيء الا ما يكون محتاجا
اليه رجحانا شبيها الى الوجوب فلو كان الشيء الممكن علة لنفسه لكان
نسبة وجوده الى ذاته بالامكان والوجوب معا وهو باطل قطعا وان اردتم العلة
الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اعني الواجب لذاته وما فوق الجم الاخير الى
الواجب لذاته فان احاد المنحصرة في الواجب لما استند اليه فلا تاثير في
هذا المجموع الا وهو مستند اليه من تاثير فيه باعتبار بقية الاجزاء الممكنة
وهي مستندة الى الواجب اما ابتداء او بواسطة والحاصل ان الحكم بكون
الشيء علة فاعلية لنفسه او ما في حكمه كما يجب تقدمه على المعلول تقدم
الشيء على نفسه والحاكم بكونه علة تامة لنفسه ليس بمستحيل على الاطلاق بل هو
واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول الممكن او جميع معلولاته فالمعارض ان
اراد بالعلة الواقعة في قوله هذا العلة التامة فلنا ان نقررهم ان لا يبعد هذا اول

ثم ان الكل بالنسبة الى الامكان والوجوب بالنظر الى الآحاد فتدبر

على الاطلاق

ومعلوله الاول

ان علته هذا المجموع نفسه والا لزم خلاف ما ادعيناه اذ ليس كلامنا في علة ما
كذلك فلا يكون المذكور في معرض المعارضة صالحا لها لعدم توارد النفي
والايجاب على شيء واحد اذ النفي في كلامه وارد على غير ما ورد عليه الايجاب
في كلامنا اذ كلامنا في العلة الفاعلية المستقلة وكلامه في العلة التامة
المشتملة عليها وعلى غيرها فلا يكون الموضوع في الدليلين امرا واحدا
وهو شرط المعارضة ان لا يكون الامر كذلك وان اراد به الفاعلية
لا يتم دليله هذا على ما ادعاه لجواز ان يكون علته جزءه وقد يجاب عن
هذا السؤال بان المتعدد قد يوخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال
عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يوخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا
الاعتبار هو مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا [illegible] في حكم
كان المجموع القوم [illegible] لا يسعهم الا ضيق وهم لا [illegible] يسعهم اذا علمت ذلك
فنختار ان مرجح وجودها [illegible] هما ماخوذا [illegible] لاحتياجه الى كل واحد من
جزئيه ويكفيان فيه فيكون هذا وذاك متعين بترجيح وجود المجموع بهما
فان نقض الكلام اليهما [illegible] لكن محتاج الى مرجح فالجواب انهما
انهما ماخوذا على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب

في وجوده

منفصلا لم

بداته

بذاته وممكن هو جزء بعينه هذا الكلام ذكره استادنا المحقق قدس سره وحاصله
ان الواجب والممكن [illegible] اعتبارين هما باخذهما مثلا مركبا والمجموع
وهو طبق عن كل واحد من جزئياته [illegible] منهما [illegible] ان فرد واحد لا
يتقدم كل واحد منهما عليه تقدما طبيعيا والا يكون المجموع منهما [illegible]
تقدم كذلك والا لزم تقدم الشيء على نفسه [illegible] قدس سره [illegible]
معا والا ما اخذهما بهذين الوجهين واذن للين انهما مثلا بالاول
من الاعتبارين معلول لها بالثاني منهما قال قدس سره انهما معلولان
باحد الاعتبارين علتان باعتبار آخر وانه غير ممكن اذا اخذا بالثاني من الاعتبارين
او [illegible] حيث انهما كذلك لا يكونان مركبين [illegible] على انفسهما بالاول
من الاعتبارين ليكون لنا مجموع آخر يحتاج الى علة اخرى فعلى [illegible] وجودان
احدهما معلول والآخر علة [illegible] الى علة اخرى ليلزم منه [illegible] او
التسلسل فالاولى [illegible] نقول انه نظر لان الموجود في هذه الصورة
هو الواجب [illegible] الواحد او المتعدد فاذا اخذ على وجه الاجمال كان
واحدا واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كان
ان كل واحد منهما موجود فيها موجودان [illegible] اشتمال المتعدد [illegible]

من جزئيه

ان واتمها



يكون بانتفاء واحد من اجزائه وآحاده والآحاد باسرها موجودة ههنا ولكن
الموجود ابدا من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا
اذ الاجمال والتفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر
فاذا اعتبر الواجب مع الممكن الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ
مجملا او مفصلا موجود الوجود او بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية دون
الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم تكن الهيئة ايضا
موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا
كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلابد من علة
وليس شيء آخر يصلح لذلك ثم [illegible] مادة هذا الاشكال ولي فيه نظر اذ لك
ان تقول ان اردت بقولك انهما موجود ان انهما موجودان متمايزان
عن كل منهما ان ثم انهما موجودان محتاجان الى علة هي كل واحد
من الجزئين المتقدم عليهما طبعا ولا نعني باخذهما مجملا الا ذاك كما انا
نعني باخذهما مفصلا الا اخذ كل واحد منهما اي من العلتين من حيث
ان كل واحدة منهما علة على طبقة لهما معا واخذهما من هذه الحيثية غير مركب
والا لكان للشيء تقدم طبيعي على نفسه ولا يمكن ان يبين ان هناك مركبا آخر فلابد له

من علة اخرى وانما الممكن ان يبين ان هناك معلولا واجبا هو علة له لا
احتياج هناك الى علة وان اردت انهما موجودان لهما مع تقدم
طبيعي على الاثنين المفهوم وانما يكون كذلك لو كان تقدم كل واحد من الامرين
جزء ما تقدم عليهما وليس كذلك فان [illegible] لم يكن الامر كذلك لم يكن وجود
الجزئين علة لما لوجود المركب منهما انما يوجب ذلك لو كان وجودهما
معا علة لما الوجود وهما مع وصف التقدم وليس كذلك لما مر اليه الاشارة ولعل
ان الامرين اذا اخذا من حيث انهما امران فهما معا مركب واحد يحتاج الى كل
واحد من الجزئين واذا اخذا لا من حيث هذه الحيثية بل من حيث ان كل
واحد منهما علة فهما ليسا بمركبين ليحتاجا الى علة كان الكلام فيهما كالكلام
في علولهما كيف لا ولو لم يكن الامر كذلك لكان في تركب الاثنين من الوحدتين
والواحدية او كل مرتبة من مراتب الاعداد متألفة من وحدات كثيرة هي
اكثر منها ذات اجزاء متقدمة عليها حكما وهكذا الى غير النهاية نحو
مع ولية يجمع مقدماته ما كان لشيء من مراتب العدد المعدود ذات
وجود لكن التالي باطل فكذا مقدمه واما ما اورد عليه في العلاوة بقوله على
انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل

بل التفاوت فيه بالجمول فان الكل المجموعي اخذ مجملا او مفصلا متصف بان العلة
تسبيحهم على التعاقب والا تسبيحهم مجتمعين فتامل فيه فان هذا الاشتباه نشاء
من عدم تفطنه بما هو المراد ومن ملاحظة الشيء اجمالا وتفصيلا وحسبان
ان المثال يجب ان يكون مطابقا للممثل به من جميع الوجوه وقد عرفت
تنافي الاول من الامرين وهو يغنيك عن الثاني منهما حسن تدبره

الفصل الثاني في ان وجوده تعالى لا زايد عليه بل هو عين وجوده اي حقيقته
وبرهانه انه لو كان وجوده زايدا عليه حتى يكون الغا موجودا استلزم ان يكون
في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق
في موضعه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته ويلزم
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه واما
بسبب غيره فيكون معلولا فيكون ممكنا لا يقال ان الوجوب عندنا عبارة
عن اقتضاء الذات الوجود فاذا كان ذاته مقتضية للوجود وكان
واجبا لذاته فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان وسو الوجوب لا الى
فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء
الا في العبارة فاذا كان الشيء مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فيلزم

المحذور

المحذور فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون
هناك تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الذات او الى غيرها وعلى
الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون العدم بالنظر اليه وعلى الثاني
يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته لا يقال يلزم ان يكون الواجب
علة لنفسه على تقدير كون الواجب عين الوجود ضرورة ان امتناع عدمه لذاته
لانا نقول على تقدير كونه عين الوجود لا اتصاف له بذلك ومعنى امتناع عدمه
انه بذاته هو الوجود المتاكد كما سيجيء تفصيله فثبت ان الواجب تعالى وجوده ثابت
قائم بذاته مجرد في ذاته عن جميع النسب والاعتبارات ولواحقه متعينا عن الامور
الغريبة لكونه خالق العالم فلا يمكن الذات مع هذا القيد واجبا لذاته بل انما
لغيره وسلا ذات البحث ولي فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بوجوده الخاص
حصته من الوجود المطلق المخصص باضافته اليه تعالى فما ذكره من الدليل لا يدل على
كونه تعالى عينه اذ قد ثبت في مباحث الامور العامة ان الوجود المطلق وحصصه
زائدان على ذوات الاشياء ومهياتها كيف لا وحصة الشيء ليست الا نفسه
المخصصة بقيد وعرضية خارجة عنها والقيد هيهنا ليس الا الاضافة اليه تعالى
فلا يكون الحصة عينه وان اراد به فردا منه لا يكون الواجب موجودا الا بكان

الحكم عليه بالعينية فرع اثباته وهو لم يثبت بعد واما ثانيا فلان الوجود قد يطلق
ويراد به الموجود وح لا يكون فرده الذي هو الوجود الخاص الا نفس ماهية الموجود
وحقيقته التي هي لها الوجود الخاص نفس ماهية الموجود على ما نص
الرئيس في الشفاء بقوله فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض
حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص انتهى
فيكون الحكم عليه بكونه عين ذاته تعالى في قوة ان يق ان ذاته تعالى عين ذاته وهو
محض ثم تعميم اشتراك الوجود بهذا المعنى لا يقتضي انه لا يحتاج ذاته لذاته الى علة
والا لكان ذوات جميع الممكنات واجبة لذواتها لان ذواتها التي هي افرادها
الخاصة عينها وقد يطلق ويراد به معنى مصدري يحتاج الى موضوع على ما
نص عليه المحقق في تجريد العقايد بقوله والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو بهذا المعنى ليس له وجود
في الخارج فضلا عن ان يكون له فرد مجرد قائم بذاته فلا يكون بحسبه ذات
الواجب عينه مع لزوم ان لا يكون موجودا او معدوما في ذاته لعدم كونه خارجا
عنه امكانه والا لم يسلم فلان ثبت اولا ان لهذا وجودا او موجودية
الواجب لا يوجد الا به ثم يحكم عليه بانه عين ذاته تعالى او غيرها واما ثالثا

فلان

موح ش

فلان كون الشيء عين ذاته او غيرها هو محمول عليه لو انتفى كون هذا الشيء ممكن الثبوت
والا لكان اكثر لوازم الماهيات من حيث هي هي ممكن الثبوت لملزوماتها لكون ملزوماتها
في ذواتها عارية عنها وليس كذلك كما لا يخفى على من له ادنى وقوف
بصناعة المنطق سيما مباحث المواد من القضايا وجوبها وامكانها وامتناعها فلان
معنى الاقتضاء لو كان عين معنى العلية لما جاز ان يعقل تحقق احدهما بدون
الاخر وليس كذلك اذ قد يعقل كل واحد منهما بدون الاخر كما ان العلية قد تتحقق
في الشرايط والادوات والالات والمعدات وارتفاع الموانع بدون الاقتضاء والموضوع
واما خامسا فلانا لا نم ان عدم امتناع شيء انما يكون لذاته او لغيره وانما يجب
ذلك لو لم يجز ان يتحقق لا لعلة وهو في محل المنع كيف لا وانما يحتاج الى وجود
شيء للشيء الى علة لو كان هذا الوجود ممكن الثبوت له وهو لم يثبت بعد واما
سادسا فلان معنى عدم امتناع عدمه لو كان ما لزم لم يجز ان يعقل بدون الاخر
لكن التالي باطل فكذا مقدمه واما سابعا فلان الواجب لذاته لو امكن
ان يعتبر معه غيره لتوقف كونه واجبا لذاته على ان لا يعتبر معه غيره فلا يكون
واجبا لذاته لا بشرط وجوبه بان لا يكون معه وذلك اذ لزم جواز انقلاب
الواجب لذاته ممكنا لذاته او لغيره والكل باطل لما تحقق في موضعه فالاولى

العلة

احد منهما

على

ان بقي ان الواجب لذاته لو كان وجوده ماهية لكان مبدأ الكل هو الاثنين
وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون
مبدأ الكل فانه قد المحصل في نقضه والدليل على استحالة كون وجوده
زائدا عليه استحالة وقوع الكثرة فيه فان كل كثرة تحتاج الى مبدأ ومبدأ
المبادي لا يمكن ان يكون كذلك فان قيل الماهية موصوفة والوجود صفة
لها والموصوف متقدم على الصفة القائم به فالمبدأ الاول واحد هو الماهية
قلنا الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة ولا معدومة فان
مبدأ الكل لا يكون موجودا ولا معدوما ادق ما ذكره الرئيس في الهيات الشفاء
بعبارة طويلة محصولها ان وجوده نعم لو كان زائدا عليه لكان في انه ليس
وعن غيره الذي هو وجوده ليس يكون مركبا لان الذي له باعتبار ذاته
غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود والمركب من
الشيئين لا يمكن ان يكون مبدأ المبادي ثم قال فلذلك لا شيء غير الواجب
الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره
زوج تركيبي واذ تقرر في مظانه ان الوجود لا يزيد على الموجودات الا في الذهن
جاز ان يكون مراده من كون وجوده نفسه غير زائد عليه ان ليس له تحقق وجود ومعنى

او لكان

او لو كان له تحقق كذلك لزاد وجوده عليه لكن التالي باطل فكذا المقدم واما الملازمة
فلما تقرر بالدلائل الدالة على زيادة الوجود على الموجودات واما بطلان التالي
فلافضاء زيادة وجوده عليه الى تركيبه قال المحقق الطوسي في الحق الذي لا مرية
فيه ان الواجب لذاته لا يمكن ان يكون الا شيئا عينيا وجوده عين ذاته ولا
يمكن ان يكون الموصوف بهذه الصفة الا واحدا من كل جهة واجناس كل اشياء

الفصل الثالث

في توحيده لو تعدد الواجب لذاته فاما ان يكون امتياز
كل واحد منهما عن الآخر بعد اشتراكهما في وجوب الوجود بذاته بان يكون كل
واحد منهما هوية بسيطة جزئية غير مشتركة ولا يكون له ماهية كلية نوعية او جنسية
مشتركة بينهما فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي فيرد انه
مشترك بينهما وليس بذاتي مميز احد منهما ولا جزئهما والا لكان امتياز كل منهما
عن الآخر بذاته والعارض معلول للمعروض وفي فيه نظر لان عارض الشيء ليس
يجب ان يكون معلولا له اذ الفصل عرضي للجنس غير معلول له وكذا الصورة
الجنسية او النوعية عارضة للهيولى متقدمة عليها لانها شريك علتها
شريك علة
على ما حقق في موضعه واعترف المحقق في حواشيه على شرح التجريد
فالاولى ان يقال ان مفهوم واجب الوجود لو كان عرضيا لهما فاما ان يكون تقدم

فاما ان يتقدم عليها او يتأخر عنها الخ

عليها او يتأخر عنها او يجامعها في مرتبة واحدة فان كان الثاني يرجع الامر الى كون
كل واحدة منهما علة لوجوب وجوده وقد بان في الفصل السابق بطلانه وفيه
ما نبهناك عليه وان كان الاول كان ذاتهما معلولة لوجوده بما المتأكد الذي هو
وجوبها الذاتي ولزم منه استناد ماهيتهما الى امر واحد بسيط وهو بط قطعي
مع ذلك لا يكون شيء من ماهيتهما واجبا لذاته والمفروض خلافه هف وان
كان الثالث وقد ثبت ان الوجود ووجوب الوجود لازم لهما كان كل
واحدة معلول علة واحدة وهو مع انه خلاف المفروض يلزم ان لا يكون
شيء منهما منتهى سلسلة العلية الواجب ان يكون كذلك واما ان يكون ذلك
الامتياز الثابت لهما بالامر الزائد على ذاتهما الجزئية بان يكون لكل منهما ماهية
كلية محتاجة الى مميز ومشخص وهو المشخص من كون امتياز ذاتهما باللزوم
لان يكون وجوب الوجود عارضا معلولا لهما لما كان ان يكون هذا الامتياز
معلولا لماهيتهما او معلولا لغير ماهيتهما والثاني ظ البطلان والاول لم يتحقق
انه المقصى على ما ينبغي وانبانا فعلى الاول ان الكلية ماهيتهما على ما هو اللائق
من هذا الغرض كان التعين المعلول لهما مشتركا بينهما لا شائع تخلف
المعلول عن العلة التامة المشتركة بينهما هف لاستقرارها في ان لا يوجد في

ويجب ثم

فانه امام

شيء منهما نفس ما به يتميز عن الآخر والمفروض خلافه هف وان تعددت كلية
بان يكون لكل منهما ماهية مغايرة لماهية الآخر كان كل منهما شيئا عرض له وجوب
الوجود اعني الوجود المتأكد والوجوب وقد تبين في الفصل السابق بطلانه
وان وجوده لا يزيد عليه ولي فيه بحث هو ان لا يلزم من تعدد ماهيتهما ان
يكون وجوب الوجود لهما عارضا لجواز ان يكون جنسا لهما او لاحدهما او نوعا
او عرضيا للآخر او نوعا لاحدهما وعرضيا للآخر فلم يلزم من التعدد عرضية وجوب
الوجود لهما كما لا يلزم من وحدة ماهيتهما ان يكون وجوب الوجود عارضا لهم
مع قوله وبالجملة لو كان الواجب لذاته متعددا لكان نسبة وجوب الوجود
اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا على ما سبق بيانه فالصواب
ان يقال ان اللازم على التقدير المذكور ان يكون مفهوم واجب الوجود نوعا
او جنسا لهما او عارضا لهما او عارض واحد منهما وجنسا او نوعا للآخر او نوع
احدهما وجنس الآخر فلزم من تعدده اما ان لا يكون لشيء منهما تمايز عن
الآخر ان كان تعينهما معلول ماهيتهما او كونهما محتاجين الى علة تميزهما
وهو مناف لوجوب وجودهما واما ان يكون لهما او لاحدهما تركيب
وهو مناف لكونهما موجودين لا علة لهما او ان يكون مفهوم واجب الوجود

انه

عارضا لهم



ومنها ان هذه الحقائق التي هي وجودات خاصة ان علمت بذواتها
كالسواد والبياض وضعت وحكم عليها بخواصها ولوازمها وان لم تعلم
كذلك اخذ لازم من لوازمها كواجب الوجود لذاته والعلة الاولى لذاته وحكم
عليها احكامها لم او بهم من الواجب لذاته هو موجود خارجي الا انه
له لا بهذا المفهوم المعلوم بل ذاته الغير المعلومة بذاتها للبشر التي هي
ذات اذا اعتبر بذاتها ونسب اليه الوجود وجب وجودها وهي علة
للموجودات الممكنة القائم عليها البرهان الممتنع ان لا يكون ممتنع
ان لا تكون موجودة غاية الامر ان هذه الذات لما لم يمكن ان يعلم
بذاتها وضع موضعها لازمها واجرى عليه احكامها ويرشدك
الى ذلك ما ذكره انس الملطي الذي هو اول من تفلسف بملطيه
بقوله ان العالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهة هويته وانما
يدرك من جهة آثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من
نحو افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من جهة ذاته
بل من نحو اشياء وما ذكره بهمنيار بقوله ينبغي ان يكون حقيقته ما لا اسم له
ولا شرح اسم انه يجب وجوده بل هو معنى مجهول الاسم اذا عقل

في بعض النسخ انس الملطي

في العقل

في العقل انه يجب وجوده بذاته فيكون تخصص الوجود العام فيه بانه لا علة له
كما ان الوجودات المعلولة كانت تخصص لموضوعاتها فحقيقته اولى اعلى
من الوجود واحق ما يمكن ان يعبر عنه هو وجوب الوجود وتاكد الوجود
انتهى وهو عين ما حققناه لك ومنها ان الوجود الخاص اذا كان نفس
ذوات الاشياء كان وجوداتها الخاصة باضافتها اليها ما هو اخص منها
الصادقة عليها كزيد وعمرو والسماء وتبين على الانسان او الانسان عليها
فمن هذه الذوات المبهمات اذ كانت جهته وحقيقته يمكن ان يتحقق من
غير ان تخصص امر سوى ذاتها ومفهومها من الماهية لها فان باعتبار
في تخصيصه واعلم ان الشيء لا يوجد الا متخصصا فاما ان يكفي في تخصيصه ذاته
وهو الذي يجب وجوده بذاته وهو صريح فيما ذكرناه قال الشيخ ابو نصر
العام لا وجود له في الاعيان بل وجوده في الذهن كالحيوان فانه اذا تخصص
وجوده كان اما انسانا او حيوانا آخر وتخصصه يكون لعلة لا لذاته والواجب
الوجود لو كان معنى عاما لكان تخصيص وجوده لا لانه انه هو ويكون محتاجا الى خارج
معنى واحد ليس بعام لان واجب الوجود تشخصه بذاته لا لسبب من خارج
وهو معنى لا ينقسم اذ هو متشخص شاهد لوجوب الوجود بذاته وان كان

وايضها ان كان وجودها [illegible] عين ذاتها و[illegible]



حقيقة صفة المركب فليس هو مركبا بل هو شرح معنى الاسم له عندنا وهو انه يجب
وجوده لا ما يجب وجوده فحقيقته انه يجب بذاته لا شيء يعرض له الوجوب
وهذا كلامه وهو ايضا صريح فيما نقلناه وان لم يكن الامر فيها كذلك بل يحتاج
الى امر آخر يخصصها ويعينها فالتوحيد يقتضي ان وجوده الخاص به زائد عليه
كالانسان مثلا فانه وان كان وجودا خاصا لكونه من افراد الوجود المطلق
الا انه لما لم يمكن ان يوجد في الخارج الا في ضمن فرد يشتمل مفهومه على افراد
امور اخر يعينه ويخصصه وهو اذا نسب اليه بهذا الوجه كان زائدا عليه
عارضا له لكونه غير ذاتي له فيقتضي ان وجوده الخاص به عارض له واذا تحقق
هذين القسمين يلزم ان يكون الواحد الموجود من القسمين مشتملا على امر
لم منه والا يكون الاول منهما كذلك فالواجب ان وجوده نعم وجوده بعينه وكذا
مهيته انيته وكل جهة انيته لا مهية له وان كل ذي مهية معلول منهما
ان الكثير من كل جنس يجب ان يكون واحدا من جنسه قال الشيخ الرئيس
في الهيات الشفاء ثم الاشياء يعرض لها وحدة فيصير مكاييل الكم الواحد
من كل جنس مكيال انما هو من جنسه فالاطوال انما يكال بالطول
الواحد والاعراض بعرض واحد والمجسمات بجسم واحد هذا كلامه

فمعلوم

فمعلوم ان الكثير من الانسان يجب مثلا ان يكون واحد الانسان والكثير
من الحيوان يجب ان يكون واحد الحيوان والكثير من الابيض يجب ان
يكون الواحد منه الابيض واذا قد مهدت هذه المقدمات فنقول
انا قد اثبتنا بالبرهان ان للموجودات مبدا وعلة لا علة لها فيكون
لا محالة لها ذات موجودة تخالف بها ذوات سائر الممكنات واذ ليس للعقل
العلم بها بذاتها انما له علم ببعض لوازمها وضع بهذا اللازم موضع الاخرى
الكاشفة عنها فالمراد بالواجب لذاته هذه الذات لا هذا المفهوم المعلوم
والحكم عليها بامتناع الشركة والكثرة انما هو عليها واذ تقرر في المقدمات
ان الكثرة ملزومة للاشتراك بهذا المعنى بين الكثير منه ومن المعلوم ان
الشركة بين الشيئين يلزم ان يكون بهذا الامر المشترك اما نوعها
فيكون وحدتهما نوعية واما جنسها فيكون وحدتها جنسية او عرضيا
لها فيكون وحدتها اما موضوعية او محمولية لزم من كثرة ما هو واجب لذاته
ان يكون نفس ذاته الثابتة بالبرهان مشتركة بينها فح ان كان ذاته
مهية نوعية او جنسية لها لزم احتياجها او احتياج واحد منها
مثلا الى تشخص وتعين او تحقق تخصص المهية الجنسية وتصيير نوعا



متعينا فيحتاج كل واحد منها او واحد بانى وجوده الخاص الى علة هو ينافى
لوجوبها الذاتى وان لم يكن مسببه لها باحد هذين الوجهين كانت
عارضة او معروضة لها فمعناه ان احتياج فى ذاته اليها او الى واحد منهما
لم يكن معه به ذاتيا والمفروض خلافه هف وان لم يحتج اليها فى ذاته حين
ذاته فلا يكون شئ منها واجبا الا بها فيكون ممكنا فلا يكون الواجب
لذاته الا واحدا والا بطل على تقدير وحدته اذ لا يلزم ان ما هو الا
من الواجب لذاته او اعتبارى ليمتنع ان يكون نفس ذاته بهذا نهاية تحرير
كلامهم هذا واندفع بها ما اورده المص انه فاما ظاهر الا ولنا ان نختار
ان مراده هو الوجود الخاص الحقيقى القائم بذاته الذى هو عين ذاته
وان كثرة ملزومة لاشتراك هذا بين الامرين المفروضين ومنشا هذا
الوجه ملزوم احد الامور الثلثة والكل باطل فكذا ما هو ملزوم لها كذلك
الى ذلك ما ذكره الرئيس فى الهيات شفائه بقوله طويل لو كان
الواجب لذاته ان كان كثيرا فلا يخ اما ان يكون كل واحد منها فى
المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر البتة او يخالفه مترتب على الاول
من الامرين احتياج كل واحد منه فى وجوده الخاص به الى المخصص وعلى

كل واحد منهما او واحد منهما لها

بذاته

صح

الثانى

الثانى بعد ان قال والتعرض الآن انه يخالفه فى معنى اصلى بعد ما وافقه
فى المعنى ان هذا المعنى المخالف ان كان شرطا لوجوب وجود ما هو
المشترك لم يكن هناك ما به يخالفه والمفروض خلافه هف ومع ذلك
لا يكون المفروض واجبا لذاته واجبا لذاته وان لم يكن شرطا فى
وجوب الوجود فوجوب الوجود يتقرر دونه وجوب الوجود وهو داخل
عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم لذلك وجوب وجوده وقد نفعنا هذا
وبنا فساده هذا كلامه وهو عين ما حققناه فما ذكره المص من ان
من الجائز ان يكون ذاتان بسيطان يكون كل واحدة منهما هذا تعقلها
مبدا انتزاع هذا المفهوم الاعتبارى انما مشفوعة لو وجب ان يكون
ما به الاشتراك هذا المفهوم الاعتبارى وليس كذلك لما عرفنا
من ان اشتراكه ملزوم لاشتراك ما هو مبداه وهو ملزوم احتياجهما
معا او احتياج احدهما او كون ما هو المفروض عينه غير عينه هذا
تعلق ان ذلك كلام لا تجده فى كلام غيرى التصريح به وانما صرحنا به هنا
لان ذلك مطلب عال غفل عنه اكثر الناظرين فوقعوا فيما وقعوا
والله سبحانه والله يهدى من يشاء ويضل من يشاء وهو على كل

يتقرر دونه

بذاتها

يشفعه



بلغ

اولا بهذا ولا داك ع [illegible]

كنه [illegible]

وانه هذا المعنى الذي ثبت انه موجود بلا علة لا يمكن ان يكون معنى جنسيا
لاحتياجه الى علة هي فصله ولا عرضيا لما هو مشروح تحته والا لكان
اما معلولا للمعروض او علة له والكل باطل فقد استبان على وحدته بانا وان
لم نعرف كنه الموجود القائم بذاته لكنا نعلم بديهة بل برهانا انه بمعنى واحد
نوعي فلو تعدد لاشترك المتعدد منه في الماهية النوعية ولزم تعين
كل واحد منها على الماهية وهو محال اما بطلان التالي فلاستلزامه كون
الواجب لذاته محتاجا الى علة بها يصير واجبا معينا مخصوصا واما الملازمة
فلما قدمناه من ان الكثير من كل جنس يجب ان يكون الواحد منه
فلو كان المتعدد ذواتا موجودة بلا علة لما هي واجبة الوجود لذاتها
كان كل واحد من وحداتها من جنس موجود بلا علة له وهو نوعها فلو
لذاته واحدا لا كثرة فيه وانه ذلك كما قررناه برهان لا يبتني شيء من
مقدماته على دعوى الاتحاد لما لا يصح قوله كما ترى يبتني على دعوى
هي انا نعلم بديهة انه معنى واحد من غير دليل في الاتحاد اذ قد علمنا
ما هو دليلها على انه من الجائز ان يكون المراد من الماهية المفهوم فيكون
كلامه في قوة ان الواجب لذاته لو تعدد لاشترك فيما هو واجب لذاته

وبذا [illegible]

تمام

الغير المعلل بعلة وراء تعين كل واحد منه على هذا المفهوم المشترك
وهو ملزوم معلولية ما فرض ان لا علة له هف واذ قد تمهد هذه من
المقدمات فقد دل على ان هذا الموجود الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب تعالى وذاته لا يمكن بان يكون له وجود زائد هو فرده الذي
لا يعني بوجوده الا اياه وان هذا ملزوم ان يكون وجوده وذاته وحقيقته
الموجودة بلا علة عين هويته وتحقيق وجود الواجب عين هويته
فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجوده الواجب لذاته لغيره
كما في تعليقات الشيخ فانه قال في الالهيات شفائه ان كان الواجب
منها واجب الوجود فهو هو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب
الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنه واجب الوجود لانه هو واجب الوجود
بعينه فلكونه هذا بعينه هو سببا لخصوصيته وجوده للمفرد وسبب فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد
بالعدد وليس كاشخاص تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده
غير مشترك فيه ومحصول ان ذات هذا الموجود التي هي بلا علة وحقيقتها
ومفهومها المعلوم لو تعدد اما ان يكون له افراد ام لا فان كان الثاني

وكونه بعينه هو اما ان يكون لذاته فيكون كل ما هو واجب الوجود [illegible]
صح صح صح

او لان يكون امر لذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود وهذا بعينه وان كان لعلة وسبب وموجب غيره صح صح صح

يمكن [illegible]

[illegible]



امتنع تعدده وان كان الاول احتاج وجود كل فرد منه الى فاعل فلا يكون
شيء منه واجبا لذاته واذ تقرر في المقدمات الممهدة ان مشتركة
هذا المفهوم ملزوم ان يكون الامر المشترك نفس هذا المعنى الذي
وجد بلا سبب على ما هو مقتضى البرهان على وجوده اندفع عنه
ما ذكره المصنف ايرادا عليه بقوله اقول وانت خبير بما فيه اذ لو اراد
بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز
ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص هو هو
فيكون كون كل منهما موجودا عين كونه هو وان اراد بقوله كونه موجودا
مطلقا عين كونه هو فهو ممنوع اذ لنا ان نختار ان المراد هو الاول و
نمنع كون موجودين يكون كون كل منهما هو هو وان اراد به موجودين
يكون المشترك بينهما امر مشترك هو عين واحد منهما القائم عليه
البرهان وهو ملزوم ان لا يكون وجوده الخاص عين كونه هو وان
اراد به موجودين والمشترك كان في هذا المعنى لما ابطل ما لكن بعد
ابطالها احسن تحريره برهان آخر لو تعدد الواجب لذاته فاما
ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او تختلف وعلى الاول لا يكون

مرع

ع
ما هو متنفس ... ضرورة
اقتضاء هذا ان يكون
بينهما

بلغ

قوله

قوله اما على كثيرين لذاتها والا لما كانت ماهيتهما الواحدة واذ ذاك لا
يوجب ذلك عليه ان يقول والا لما وجد الواحد منهما لاشتمال كل
منهما على الماهية الموجبة لتعدده فيلزم ح تحقق الكثير بدون الواحد
وهو باطل قطعا اذ لا معنى للكثير الا المركب من الوحدات قال الشيخ
ابو نصر الفارابي والمعنى الوحداني لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه
لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم
يكن كثرة لان الكثرة يتركب من الآحاد فاذا فرضنا ان المعنى الواحد
يتكثر بذاته بطلت الكثرة وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا
لهما ولقائل ان يقول العرض المذكور ليس عرضا لوجوب الوجود
لهما لجواز ان يكون وجوب الوجود جزءا لهما او لاحدهما او عارضا لاحدهما
وجزءا او عينا للآخر وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بواسطة
غيره وفيه نظر ظاهر وجوابه لجواز ان لا يكون بين العارض و
معروضه علية كما ذهب اليه صاحب التلويحات فيها وقال
ان الصورة الجسمية عارضة للهيولى الاولى وليس بينهما علية ولو سلم
ان بين كل عارض ومعروض علية فنقول لا نم ان العلية انما

كثيرة

بين ع

هي المعروض لجواز ان يكون العلة هو العارض كما ذهب اليه من
قال ان الوجود من العوارض ومع ذلك تتقدم على معروضه في تقدم
الخارج قال المحقق في شرحه للاشارات فان ههنا امرين معقولين
احدهما الامر الصادر من الاول والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود
وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية ما لكن من حيث العقل يفعل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها هذا كلامه بعبارته وهو صريح في
ان الوجود الذي هو العارض يتقدم على الماهية التي هي معروضه في الخارج
فلا يكون كل عارض معلولا للمعروض وفيه نظر لان الجواب بكلا الشقين
اللذين هما كون العارض معلولا للمعروض فقط او بالعكس باطلان
اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فهو
الخلف قال الشيخ الرئيس في التعليقات وجوب الوجود لا ينقسم
بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا الحمل مما ذكره
مفصلا ويمكن ان يقول ان هذا انما يكون كذلك لو كان المختلف في
كل واحد من الاقسام المذكورة في هذا الفصل معلول الواجب لذاته

وليس الامر كذلك فلا يكون هذا الحمل مما ذكره ومن المحققين من قرر برهان
التوحيد بوجه آخر هو اتم مما تقدم ذكره وقال ان الواجب لذاته لا يمكن
ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما الاثنين
او ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فان كان الاول فالخصوصية التي يمتاز
كل واحد عن الآخر لا يمكن ان يكون في المعنى المشترك فيكون خارجا منهما
عنه مضافا اليه ويجب ان كان في كل منهما كان كل احد منهما من
حيث هو موجود ممتازا عن الآخر ممكنا لذاته والمفروض خلافه هف
وكذا الحال ان كان في احدهما وان كان عرضيا لهما ولاحدهما فتعينه
في ذاته لا يمكن واجبا لذاته هف لا يليق الواجب لذاته هو المعنى لا يكون له
المشترك لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد فيه من حيث هو مشترك
من غير ان يتخصص فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما يتخصص
بانه ليس هو الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير
ويجب ان يكون كل واحد منهما هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وهو
برهان متين مختصر لا يتاتى عليه ما تقدم من الاعتراضات ولا
ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه من ان البرهان الذي ذكرها



انما يدل على امتناع تعدد الواجب لذاته مع اتحاد الماهية واما لو اختلفت
فلا بد من بيان وبرهان اخر ولم نطلع الى الآن او لم يبق هناك
احتمال ثم يبطله هذا القائل المحقق قدس سره فيمكن ان يرد
عليه هذا وامثاله … ثم ههنا كلمات اخر اوردها في اكثر تصانيفه
وزعم ان هذا اتم ما ذكره … وان لا يخلو عنها هذه الرسالة ايضا
فقال واقول لان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واحقها
بان يصرف فيه الطالب وكده ولم ار في كلام السابقين
من الحكماء والمتكلمين ما يصفو عن شوب ريب ولا في كلام
اللاحقين من الحكماء والمتكلمين ما يخرج عن … ريب فلا على
الشيخ فيه الكلام حسبما تبلغ اليه فهمي لتنبيه الناظرين على نقاوة
بين ما انهم فهموه وان كنت موقنا بان … عرصة الكلام
او … كرام … فلا زال … على … واقدم
على ذلك مقدمة هي ان الحقائق الحكمية والدقائق الالهية لا يمكن
ان تقتبس من قبل الاطلاقات العرفية اللغوية فقد يطلق في
العرف على معنى من المعاني بوجه ما لا يساعده البرهان بل الحكم
بالنظم

هناك
ليتنبه الناظرون
بين ما هم
ان تقتبس

بخلافه

بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه
بالفارسية بدانستن ودانش … ثم البحث
المحقق والنظر الحكمي يقتضي بان حقيقته هو الصورة المجردة وربما يكون
جوهرا كما في العلم بالجوهر عند من يقول ان الحاصل في الذهن نفس
ماهيات الاشياء لا صورها واشباحها بل ربما يكون قائما بالعالم
بل قائما بنفسه كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون
عين العالم كعلم الواجب تعالى بذاته وللقائل ان يقول ان مقتضى النظر
الحكمي فيه انما يكون مخالفا لما يفهم منه في عرف اللغة لو لم يعرف
الحكماء بان علم كل احد يشتمل على نسبة بينه وبين العالم والمعلوم
ايضا وليس كذلك لا حقق في موضعه فمقتضى النظر الحكمي فيه ليس الا
تحقيق ماهية هذا المفهوم مما لا يكون له … وان هذه الاضافة المتقومة
هل هي اضافة حقيقية او مشهورية وهل يستدعي ان يكون بين
طرفيها مغايرة ذاتية ام لا وهل جاز ان لا يكون جوهرا او عرضا
ام لا فلا يكون مقتضى البرهان خلاف ما يفهم منه ولذا لم يقل احد
ان الاختلاف الواقع بين الحكماء والمتكلمين في حقيقة العلم وماهيته
اختلاف لفظي واعترف الكل بان هذا الاختلاف معنوي منه

بذاته
الحقيقة
واشباحها
الواجب
بان كل علم يشتمل
هي
وان هذا اللطف … ان يكون عرضا من الاعراض
ام لا …
اختلافا لفظيا



الفصول الجوهرية قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة
لتلك الجواهر كما يعبر من فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات
ومن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست
من الاضافات في شيء بل هي الجواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا
كما تقرر عندهم ولقائل ان يقول اولا انا لا نم ان جزء الجوهر لا يكون الا
جوهرا عندهم اذ المقرر عندهم ان مركب جوهري ليس جزؤه العرضي
الجوهر على ما اعترف به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء
والمص ايضا في حواشيه على شرح التجريد وايضا الاشراقيون منهم
ذهبوا الى ان الصور النوعية لكل جسم انما هي اعراض حالة فيها
وان الكل المركب من الحال والمحل جوهر ولو سلم ان جزء الجوهر يجب
ان يكون جوهرا فلنا ان نقول ان اردت ان الفصل الحقيقي للجوهر
الذي هو صورته النوعية مثلا يجب ان يكون جوهرا فمسلم وليس
الناطق والحساس المتحرك بالارادة منه اذ الفصل الحقيقي فيهما
النفس الناطقة الانسانية والنفس الحيوانية لا هذان المفهومان
كما حقق في موضعه وان اردت ان الفصل المنطقي منه يجب ان
يكون كذلك فلنا ان لا نم ذلك والسند ما نقلنا عنهم في شرحنا

جوهرا ... حاشية

للتجريد اعتقادا من ان الفصل المنطقي انما هو المشتق المأخوذ من الفصل
الحقيقي فيكون مفهومه لا محالة مشتملا على نسبة اضافية اعتبارية خارجة
فلا يكون المركب منها جوهرا على انا لا نم ان مقتضى النظر الحكمي في امثال
ذلك خلاف ما يفهم منه اذ ليس مقتضاه ههنا الا الذوات المعتبرة فيه
التي هي الفصل الحقيقية اي شيء هو ولذا قال الشيخ الرئيس في
بعض مصنفاته بالفارسية ان معنى الناطق هو النفس المدركة
للكليات ولو سلم فهم يقولون ان اخص الاشياء وفصولها
قد يكون امورا معلومة به وانتها ومع يجب ان يكون فصل الجوهر او
العرض جوهرا او عرضا وقد لا يكون كذلك ومع بعض موضعها الا انها
من لوازمها وصفاتها من اوصافها والامر ههنا كذلك فلا يجب ان
يكون من مقولة ما هو فصل له ولا يكون مقتضى البرهان مخالفا
وجده العرف والوجدان قال بهمنيار في تعليقاته اعلم انه ليس
في قوة البشر ان يدرك كنه اكثر الموجودات بل قصاراه ان يعرف
من كل موجود صفات على ان يعرف مثلا ان طريق الحس صفة
ثم لوازمها صفة ثانية وبواسطة الثانية الثالثة ثم قال الجبر (?)



ذلك من الجسم فان المشهور من امره ان كنهه محسوس وهو انه شيء يمكن
ان يفرض فيه العرض والطول والعمق وذلك الشيء مجهول ولهذا
اختلف الناس فيه فقوم قالوا انه غير مركب من اجزاء لا تتجزى
وقوم قالوا انه مركب من مادة وصورة وقوم قالوا انه غير مركب ولولا
الجهل بكنهه لما وقع فيه اختلاف هذا كلامه وهو تحقيق ما حققنا
لك وبعد ذلك تقدم او عنده ذلك على ما في نسخة اخرى بمقدمة
اخرى وهي ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق
به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل اللغة العربية
اسم الفاعل بما يدل على امر قام بالمشتق منه وهو بمعزل
عن التحقيق فان صدق الحداد على شيء انما هو بسبب كون الحديد
موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق المشمس على
الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس متخذة بسبب مقابلتها
وللقائل ان يقول انا لا نسلم ان عرف اللغة يوهم خلافه اذ ما ذكر
من الامثلة اطلاقات لغوية دالة على ان القيام غير معتبر فيه ولو سلم
انهم فسروه بما يوهم ذلك فهم ايضا يقولون ان القيام عندنا

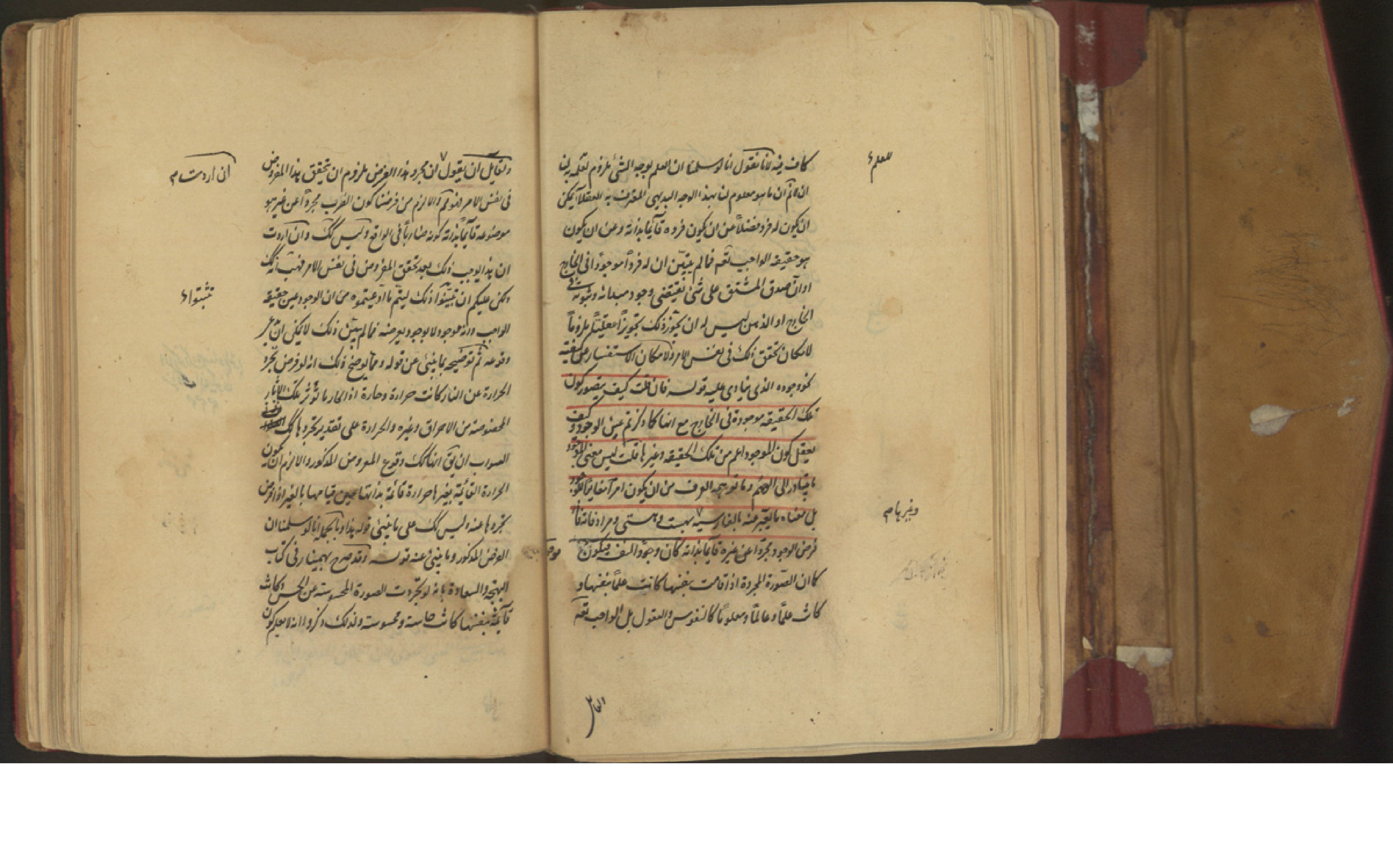
بلغ

مقابلتها ى

اعمى

اعم من الحقيقي والاعتباري يرشدك اليه انهم يعبرون الفاعل
بما يقوم به الفعل او بما يسند اليه الفعل ثم يعدون منه فاعل لم
يضرب مع ان الضرب منفي عنه ولو سلم ذلك فصدق المشتق
على امر كما لا يقتضي قيام المبدا به كذلك لا يقتضي ان يكون مبدؤه
امرا موجودا في الخارج اذ الاعمى والممكن مشتقان من العمى والامكان
وليس لشيء منهما وجود في الاذهان فضلا عن الاعيان وبعد تبين
المقدمتين يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق
للموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره تعالى
عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك
الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم امر اعتباري من
المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات وللقائل ان يقول
لو كان الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود عين حقيقة
الواجب تعالى وقد اشتق منه الموجود لزم منه ان يكون ذاته تعالى
معلومة لنا اذ ما لم يعلم الشيء لا يمكن ان يشتق منه شيء لكن التالي
باطل بديهة واتفاقا من العقلاء كلها لا يق انها معلومة بوجه ما وهو

بلغ
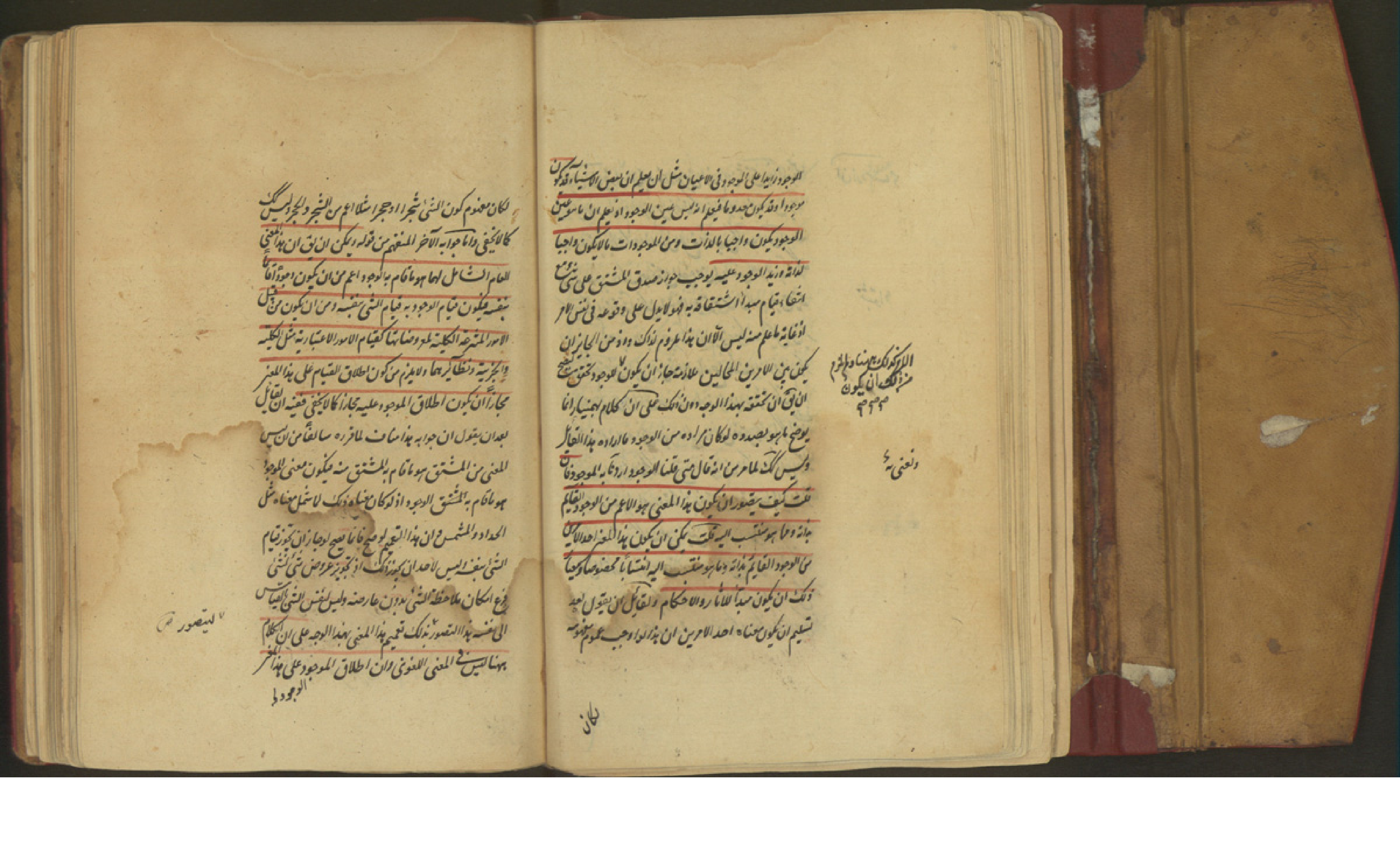


سلم

كما ف فيه لانا نقول لا نسلم ان العلم بوجه الشيء ملزوم لتعقله بل
انما ان ما هو معلوم لنا بهذا الوجه البديهي المعترف به العقلاء يمكن
ان يكون له فرد فضلا عن ان يكون فرده قائما بذاته وعن ان يكون
هو حقيقة الواجب تعالى فما لم يتبين ان له فردا موجودا في الخارج
او ان صدق المشتق على شيء يقتضي وجود مبدأه وثبوته في
الخارج او الذهن ليس له ان يجوز ذلك تجويزا عقليا ملزوما
لامكان تحقق ذلك في نفس الامر ولا امكان الا استفسار عن كيفية
كونه موجودة الذي يتادى عليه قوله فان قلت كيف يتصور كون
تلك الحقيقة موجودة في الخارج مع انها كما زعم عين الوجود وكيف
يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس معنى الوجود
ما يتبادر الى الفهم وما توجه العرف من ان يكون امرا انتزاعيا
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست وهستي ومراده انا وغيرهما
موجود فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا الف فيكون
كما ان الصورة المجردة اذا قامت بنفسها كانت علما بنفسها و
كانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تعالى

الحال

ان اردت

وللقائل ان يقول ان مجرد هذا الفرض ملزوم ان تحقق هذا المفروض
في نفس الامر فهو ممنوع لا لازم من فرضنا كون العرب مجردا عن غيره
موجودة قائمة بذاته كونه كذا بأتي في الواقع وليس كذلك وان اردت
ان هذا يوجب ذلك بعد تحقق المفروض في نفس الامر فهو كذلك
تثبتوا ولكن عليكم ان تبينوا ذلك ليتم ما ادعيتموه من ان الوجود عين حقيقة
الواجب وانه موجود لا بوجود يغايره فما لم يتبين ذلك لا يمكن ان يجزم
بوقوعه ثم توضيحه بما بنى من قوله وهذا لو صح ذلك انه لو فرض تجرد
الحرارة عن النار كانت حرارة وحارة اذ الحار ما تقوم به تلك الآثار
المخصوصة من الاحراق وغيره والحرارة على تقدير تجردها كذلك
الصواب ان يقول انها كذلك وقوع المفروض المذكور لا لازم ان تكون
الحرارة الثانية بغير الحرارة قائمة بذاتها حين قيامها بالغير اذ فرض
تجردها عنه وليس كذلك على ما بنى قوله هذا وبالجملة انا لو سلمنا ان
الفرض المذكور وما بنى عليه قوله وقد صرح بهمنيار في كتاب
البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس لكانت
قائمة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة ولذلك ذكروا انه لا يمكن



الوجود زايدا على الوجود في الاعيان مثل ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون
موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود او يعلم ان ما سوى بعض
الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا
لذاته وزيد الوجود عليه يوجب جواز صدق المشتق على شيء مع
انتفاء قيام مبدأ الاشتقاق به فهو لا يدل على وقوعه في نفس الامر
اذ غاية ما علم منه ليس الا ان هذا مرسوم لذلك وهو من الجايز ان
يكون من الامرين المحالين علاقة جاز ان يكون الوجود تحقق
الا ان يحقق بهذا الوجه دون ذلك على ان كلام انما
يوضح ما هو بصدده لو كان مراده من الوجود ما اراده هذا القائل
وليس كذلك لما مر من انه قال متى قلنا الوجود اردنا به الموجود فان
قلت كيف يتصور ان يكون هذا المعنى هو الاعم من الوجود القايم
بذاته وما هو منتسب اليه قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين
من الوجود القايم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا
ذلك ان يكون مبدأ للاثار والاحكام وللقايل ان يقول بعد
تسليم ان يكون معناه احد الامرين ان هذا لو اوجب عموم مفهومه

لكان

الا ان يكون ذلك ... من ذلك ان يكون

والمعنى به

لكان معلوم كون الشيء شجرا او حجرا مثلا اعم من الشجر والحجر وليس كذلك
كما لا يخفى واما جوابه الآخر المستفهم من قوله ويمكن ان يقال ان هذا المعنى
العام الشامل لهما هو ما قام به الوجود واعم من ان يكون وجودا قائما
بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل
الامور المنتزعة الكلية لموضوعاتها كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية
والجزئية ونظايرهما والامر من كون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ففيه ان القايل
بعد ان يقول ان جوابه هذا مناف لما قرره سالفا من ان ليس
المعنى من المشتق هو ما قام به المشتق منه فيكون معنى الموجود
هو ما قام به المشتق الوجود اذ لو كان معناه ذلك لا يشمل معناه مثل
الحداد والمشمس مع ان هذا التعميم لو صح فانما يصح لو جاز ان يجوز قيام
الشيء بنفسه وليس لاحد ان يجوز ذلك اذ تجويز عروض شيء لشيء
فرع امكان ملاحظة الشيء بدون عارضه وليس لنفس الشيء قياس
الى نفسه هذا التصور فذلك تعميم هذا المعنى بهذا الوجه على ان الكلام
ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود على هذا المعنى

الوجود لا

لا يتصور صح



حقيقة لغة او مجازا فان ذلك ليس من المباحث العقلية والقائل ان
يقول نعم لكنا نقول ان ليس الكلام في المعنى اللغوي ولو سلم ذلك كان
محصول الكلام انا نستعمل الموجود في معنى لا يفهمه العرف ونقول
انه بهذا المعنى شامل للموجود القائم بنفسه الذي هو معنى آخر لا يعرفه
غيري وهو عين ذات الواجب فلخصمه ان يقول ان هذا الا تغيير
ولنا ان نضع لهذا المعنى لفظا آخر كالعدم ونقول ان ذاته تعالى
عدم محض وان المعدوم ما له نسبة اليه تعالى فيكون المعدوم اعم من
الموجودات الممكنة وذاته تعالى ولم يكن الوجود شاملا للشيء منها واذ
ليس في ذلك واشاله نظر حكمي عليك ان لا تلتفت اليه ونقول
ان انا نعني بما يعرفه العوام والخواص هو الموجود وله مبدأ هو
الوجود ولا كلام في ان الموجود بهذا المعنى هل له وجود زائد عليه عارض
له في نفس الامر او ليس له ذلك فيها واذ لا نظر لنا فيه بهذا
الوجه الى ان ليس لمبدأه قيام وعروض بالموجودات في نفس الامر
ان موجوديتها فيها لا يحتاج الى ذلك ثم نقول ان ما صدق عليه
الموجود بهذا المعنى البديهي العام قد يكون له وجود خاص لا بمعنى

على ما قدمناه

على ما قدمناه الا شمل للانسان والسواد والبياض وهو قسمان احدهما
ما يكون لرفع ذلك حيثية كلية وثانيهما ما لا يكون له ذلك كالواجب تعالى
ولا نعني بكون وجوده عينه الا هذا الآن هذا المفهوم البديهي او ما هو
مبدأه عينه لا يحتاج في اثباته الى التزام امثال هذه الامور المقدوحة
بعينها الوجود وان تفرع عليه ما لا يترتب عليه فنقول يتلخص من هنا — عليهما
ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امر واحد هو موجود
في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود القائم بنفسه — خاصا هو
وما هو منتسب اليه انتسابا ما اذ لم يلزم مما تقدم ذكره ان يكون لمبدأ — منسب اليه
هذا المعنى وجود فضلا عن ان يكون موجودا في نفسه في الخارج
كيف لا وما ذكره ليس الا ان من الجائز ان يكون لهذا المعنى مبدأ كذلك
واذ من البين ان جواز وجود الشيء غير ملزوم لوجوده كما لا يلزم مما
تقدم ذكره ما رتبه عليه فلم يصح ان ذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يوجد — قوله م
ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو وصف للموجودات اما هو
الذي هو اول الاوائل البديهية فاطلاق الموجود على تلك الحقيقة — البداهية
القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجدي ذلك في استغنائه



الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور اعتبارى فلا يكون حقيقة
الواجب فضلا عن ذلك واذا حمل كلامهم على ما ذكرناه يحصل منه امر
معقول ويندفع الهرج والمرج الذى يعرض للناظر بحيث هو
مشوش ويتبلد الطبع اذ امكان حمل كلامهم عليه فرع امور
منها ان يحتاج الموجود فى نفس موجوديته ان يكون له نسبة الى
الوجود فى نفس الامر ومنها ان لا يحتاج الموجود فى موجوديته
الى نسبة كذلك وانما يوجد بنفسه لا بغيره ومنها ان هذا المعنى
يمكن ان يوجد ولا يقوم بغيره ومنها ان يستغنى فى موجوديته
عن علة وشئ منها لم يعلم مما تقدم ذكره فلا يمكن حمل كلامهم عليه
على ما نص عليه المصنف بقوله فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل
كلامهم عليه لا يكفى فى ذلك بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك
فى الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب [illegible]
ومن البين ان المفهوم البديهى المشترك لا يصلح لذلك لم يكن
الامر الا كذلك وللقائل ان يقول ان اردت ان البرهان قد دل
على ان الوجود بالمعنى المصدرى عين ذات الواجب تعالى فهو امر

ليس له اثر فى كلامهم قال بهمنيار فى التحصيل ونحن اذا قلنا وجوده
كذا نعنى به موجوديته فانه ان عنى به غير هذا احتيج الى وجود آخر فكان
[illegible] وان اردت ان البرهان قد دل على ان الوجود بمعنى الموجود
الشامل له تعالى ولغيره عين ذاته تعالى فهو امر يشهد بكذبه اتفاقهم والدليل
على ان مفهوم الموجود ليس ذاتيا لشئ من افراده وان اردت
ان البرهان قد دل على انيته والوجود الخاص به تعالى الذى هو
نفس ذاته الصادق عليه الموجود المطلق عين ماهيته فهو مما لا يلزم
من كلامهم وجوب حمل كلامهم هذا على ذلك ليرد عليه ما يشير اليه بقوله
فان قلت لم لا يجوز ان يكون هويتان يكون كل واحد منهما واجبة
لذاتها ويكون مفهوم واجب الوجود لذاته مقولا عليهما قولا عرضيا
ويحتاج فى دفعه الى ما يفصح عنه قوله قلت يكفى فى دفع هذا الوهم
تذكر المقدمات السالفة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد
انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما معا اما لذاته فيلزم تقدمه
بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الخ‌ش ويرد عليه ان هذا انما لو
ذلك لو كان عروض هذا المفهوم لهما عروضا حقيقيا مستدعيا [illegible]

يكون لمعروضه وجود قبله وليس كذلك اذ عروض هذا المفهوم عروض الوجود
لمعروضه وهذا لو استدعى تقدم المعروض على العارض لتقدم كل
العارض لمعروضه على نفسه اذ العروض المذكور قد يكون من هذا
الطرفين وايضا العارض بحسب هذا النوع قد يكون نفس نوع
العارض بخواصه فلو استدعى ذلك تقدم وجود المعروض
لزم تقدم العارض كالضاحك مثلا على معروضه كالانسان
وهو باطل قطعا على ان احدا منهم لم يذهب الى ان مفهوم الواجب
الوجود الذي هو معنى نسبي هو عين ذاته تعالى ليلزم من عروضه اضافي
واحتياجه الى غيره خلف ويمكن ان يق قد تحقق وتقرر ان بلغ
ما يعرضه الوجود او الوجوب ممكن لذاته فاذن واجب الوجود
هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته واذا قلنا واجب الوجود
موجود فالمراد به ما ذكرناه لا لانه امر يعرضه الوجود ولهذا صرح
المعلم الثاني والشيخ بان ما توهمه العرف واللغة من اطلاق
الموجود مجاز ولقائل ان يقول ان المراد ان كان انه نفس
هذا المفهوم فمن البين انه ليس كذلك وان اراد به نفس ما صدق

هو عليه فمن فروع ان يكون له وجود في الخارج وليس لذلك اثر
في شيء مما تقدم ذكره على ان في الاستدلال الذي اورده ههنا على
وجوب حمل كلامهم هذا عليه نوع مصادرة تدبر تعلم واذا المعتمد هذا
انه لا يجوز ان يكون هو شيئان يكون كل واحد منهما هو الوجود
القائم بذاته الواجب لذاته اوح يكون وجوب الوجود مشتركا
بينهما فيلزم المفاسد ولقائل ان يقول ان اردت لوجوب الوجود
كيفية نسبة الوجود في الحمليات البسيطة مثلا فهو امر مع انه لم
يذهب احد الى كونه عين ذاته تعالى لم يدل شيء من المقدمات السالفة
على كونه عينه تعالى ليكون خروجه عنه تعالى خلفا على انا لو سلمنا ذلك
لنا ان لا نم ان هذا الفرض المذكور يوجب خروجه عن احدهما
فضلا عن الخروج عن كل منهما وكذا ان اردت به نفس هذه الذات
القائمة بذاتها التي هي بزعمه نفس الوجود اذ لم يلزم من تعدده خروج هذا
المعنى منهما حتى يلزم شيء من المفاسد المذكورة ويصح قولك بل نقول
نظرا الى نفس الوجود المعلوم بوجه ما بديهة فاذا انا البحث والنظر الى
امر قائم بذاته لا ليس نظره الا ما تقدم ذكره وليس فيه ما يدل على

هو الواجب بذاته
م م

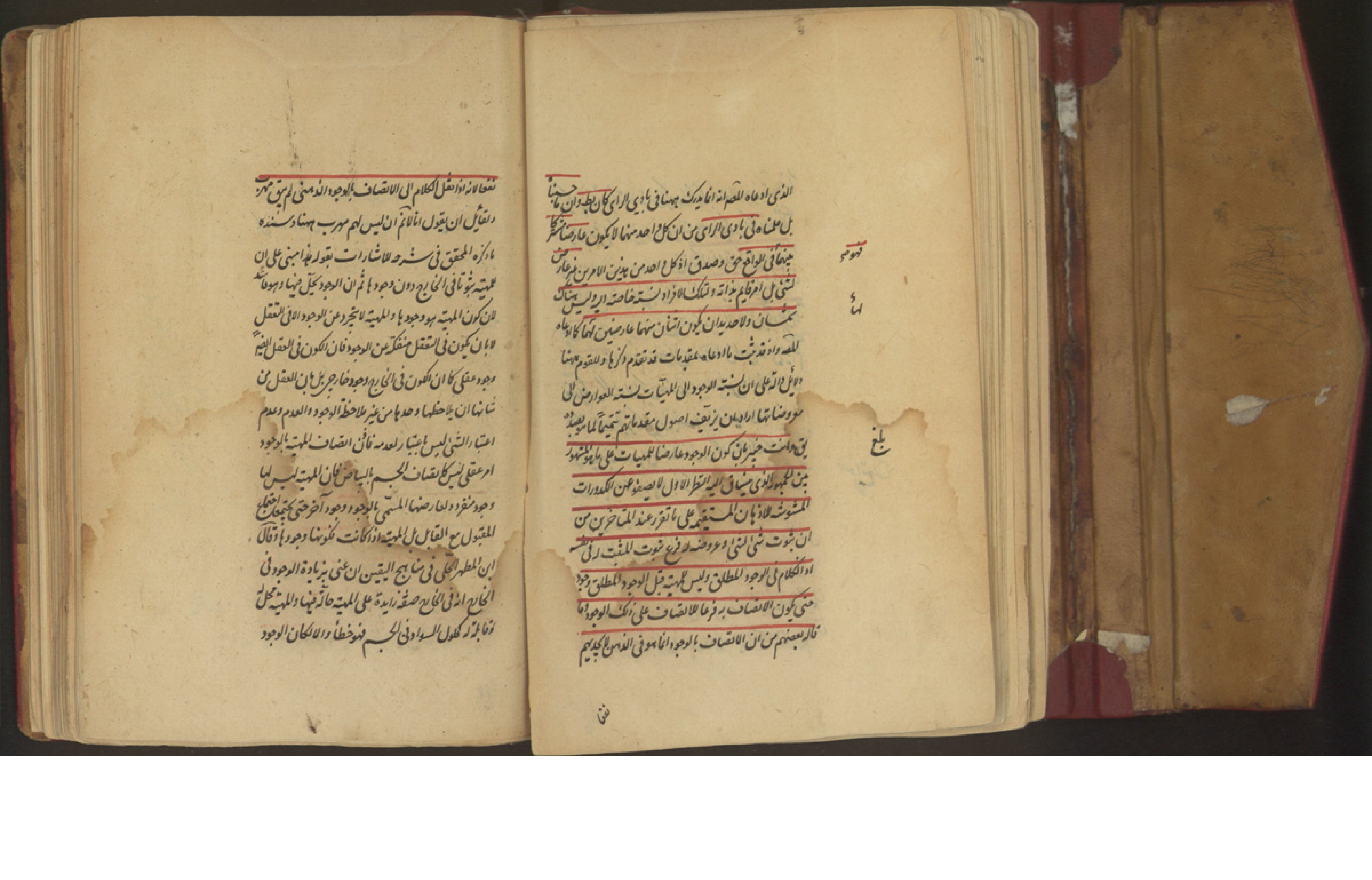


ان الموجود فرد افضلا عن ان يكون ذلك قائما بذاته او بغيره ممكنا لذاته
او واجبا لذاته وان المشتق لا يقتضي ان يكون له مبدأ قائم به يصدق
هو عليه وان من الجائز ان يكون مفهوم الوجود ايضا كذلك ويصدق
عليه الموجود لا بمعناه المتعارف ولا بمعنى ادعى انه معناه بل بمعنى آخر
لا يعرفه غيره ثم لما راى ان هذا الجواز ليس بكاف ما لم يقع ادعى امرا
آخر وهو ان ذهاب الحكماء الى ان وجوده عينه يوجب وقوع
ذلك وهو كما ترى مع ما فيه من ان هذه الامور المتقدمة لا يلزم منه ما ادعاه
وانما يلزم منه ذلك لو لم يكن لكلامهم محمل آخر سوى ذلك وليس الامر
كذلك قطعا ان في قوله ومحصله انا نظرنا الى الوجود المشترك بين
الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا عرضيا بل من
حيث النسبة بعينه ظاهرا وانا لا نم ان ما نظرت فيه يوجب
ذلك لان جواز كون معناه ذلك لا يوجب وقوعه وفي قوله
فظهر ان الوجود المنتسب اليه جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض
لغيره واجب لذاته انا لو سلمنا ان ما ذكرتم يوجب ان موجودية
شيء من الاشياء انما هي بنسبته الى امر غير قائم به لا يلزم منه

الا ان

ان يكون قائما بذاته لجواز ان يكون قائما بذات الواجب تعالى عارضا له
اذ لا يقوم بشيء لكونه غير موجود في نفس الامر فلا يكون كذلك فضلا
عن كونه واجب الوجود لذاته وفي قوله كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد
والمشمس ولو بهما في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان
بين افراد الحدادين والمشمسات بحسب العرض بناء على ما يوجبه
عرف اللغة انا لا نم ان نظرنا في مفهومهما في بادي الراي يوهم ذلك
وانما يكون كذلك لو لم يكن تصور الحديد والشمس ونسبتهما الى
الآلة والحداد الغير المتمكن ان يتصور بدون المعنيان بدونهما لازم
ان لا يذهب الوهم الى ذلك وليس كذلك فما ذكره من انا لو تخطينا
بان الحديد والشمس ليسا بمشتركين بحسب العرض بل يرجع
او لم يكن ان يذهب الوهم الى ان الحديد المباين لذات الحداد
والشمس المباين لذات المشمس يكونان وصفان للحداد والمشمس
قائمان بهما وان لا يكون بينهما مباينة وصفية فلا يكون اشتراك
افراده فيما المدرك في بادي الراي اشتراكا عرضيا بل انما يكون
اشتراكهما بحسب نسبة كل فرد من الافراد اليهما فقط ان توهم العروض

واقع



الذي ادعاه للقصر انه انما يدرك ههنا في بادي الراي كان باطل وان ما حسبناه
بل علمناه في بادي الراي من ان كل واحد منهما لا يكون عارضا للآخر
منهما في الواقع حق وصدق اذ كل احد من هذين الامرين غير عارض
لشي بل امر قائم بذاته وتلك الافراد نسبة خاصة اذ ليس هناك
شيئان ولا احد يدان يكون اثنان منهما عارضين لها كما ادعاه
للقصر واذ قد ثبت ما ادعاه بمقدمات قد تقدم ذكرها وللقوم ههنا
دلائل دالة على ان نسبة الوجود الى الماهيات نسبة العوارض الى
معروضاتها اراد ان يزيف اصول مقدماتهم تتميما لما هو بصدده
بقي انك انت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور
بين الجمهور الذي يتبادر اليه النظر الاول الصافي عن الكدورات
المشوشة للاذهان المستقيمة على ما تقرر عند المتأخرين من
ان ثبوت شي لشي وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه
او الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود
حتى يكون الاتصاف به فرعا للاتصاف على ذلك الوجود اما
ما قال بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن كما يهم

فهو هو

لها

بلغ

نفعا

نفعا لانه لو انتقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق مهرب
وللقائل ان يقول انا لا نم ان ليس لهم مهرب ههنا وسنده
ما ذكره المحقق في شرح الاشارات بقوله هذا مبني على ان
للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان يكون في العقل منفكا عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من
شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود والعدم وعدم
اعتبار الشي ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود
امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها
وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع
المقبول مع القابل بل الماهية اذا كانت تكونها وجودها وقال
ابن المطهر الحلي في مناهج اليقين ان عنى بزيادة الوجود في
الخارج انه في الخارج صفة زائدة على الماهية حالة فيها والماهية محل له
وقابلة له كحلول السواد في الجسم فهو خطأ والا لكان الوجود

موجوداً فيه وان عنى به انها في الاعيان شيء واحد لكن العقل يستفصل
كل واحد منها عن الآخر كما يستفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل
فنوحق وربما يمنعهم لا يعطي اكثر من ذلك هذا كلامه بعبارته وعلم منه
ومما تقدم عليه ان لا معنى لعروضه لها الا اعتبار ربطها وجعل احدهما
وصفا للآخر بحسب هذه الملاحظة نعم لو كان الوجود عروض للماهية
في الذهن كعروض السواد للمحل لاستدعى ثبوتها اولاً وزم الشيء
على ان المقدمة القائلة بالفرعية انما تكون مسلمة لما نحن فيه لو كان
عروض الوجود للماهية من باب الهليات المركبة وليس كذلك
لا شائع ان يكون الوجود رابطة بين الشيء ونفسه فالحكم باستثناء
الوجود عنه لانه غير داخل فيه لا انه داخل فيه ولكن تخرجه عنه ليكون
ذلك تحكما يشير اليه قوله واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفر
تحكم على ان مشاهير هم قد صرحوا في هذه الاستثناء واما ما ذكره
من ان القول بثبوت شيء لشيء انما يقتضي ثبوت ذلك الشيء
قبله اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض لمحالها لا على نحو
ثبوت الامور الاعتبارية لموصوفاتها فيقدح في اثبات الوجود

الذهني

الذهني اذ مداره على ان المعدومات الخارجية متصفة بحسب
نفس الامر بصفات ثبوتية فيكون موجودة في نفس الامر واذ ليس
وجودها في الخارج فهي في الذهن ومن البين ان المعدومات
الخارجية لا يتصف بالاعراض بل يتصف بالصفات الاعتبارية
فقط ففيه انا لو سلمنا هذه المقدمات كلها لنا ان لا نم ان هذه
يقدح في اثبات الذهني وانما يكون كذلك لو انحصر دليل وجوده
فيه وانه ليس كذلك والفلسفة الهيولى ثابتة والصورة حالة فيها وليس
لها ثبوت قبلها على ان هذه المقدمة لو لم تخصص وابقيت على
عمومها كان الاشكال بحاله اذ هم قد صرحوا بان من الاوصاف
الاعتبارية ما يكون لها تقدم على الموصوف كالامكان والحاجة
والوجوب الغيري السابق فلا يكون ثبوت الصفات مطلقا
فرع المثبت له على هذا التقدير ايضا وايضا الدعوى التي ذكرها هو
من ان المعدومات الخارجية لا يتصف الا بالصفات الاعتبارية
٧ انه صح في محل المنع وعليه بيانه ثم من البين انه اذا كان الوجود وصفا
للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر

[illegible]

النسبة فرع مو

واشتهر منهم لزم ان يكون الصادر من الفاعل هو ذلك الامر النسبي
وظ ان المنتسبين ظ لا يصح كونهما اول الصوادر وللقائل ان يقول
ان هذا انما يرد عليهم لو انهم لم يصرحوا بان المعنى منه هو جعل الوجه
مع انتزاع هذه النسبة عنه وليس كذلك على ما اورده عليهم وارد عليه
ايضا اذ قد تبين ان الوجود معنى واحد موجود بذاته غير قائم بغيره الا(شياء)
انما تصير موجودة بنسبة واقعة بينها وبينه واذ النسبة فرع المنتسبين
وجب ان يكون لها قبل ايجادها وجود وموجودية وليس كذلك
فما هو جوابكم فهو جوابنا فتفطن ان هذا وامثاله التي نسبه منه الشيخ مشير
اليه قوله الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض
الوجود للماهيات انما يتوجه عليهم حين الاعراض عما حققوه و
بينوه وقالوا ان المراد من العروض هذا وحمل كلامهم على خلاف
مرامهم ترويجا للدعوى ليست باعجب العقول من دعاويهم
وهو كما ترى واما اذا نظر على ما هو التحقيق عندهم على ما ذكرناه و
قررناه كذلك لا يتوجه عليهم شيء من هذه الشبهات نعم لو قيل
ههنا هذا يقتضي نظرا في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء القائل

الى القول

[illegible]

الى القول بكون الوجود امرا واحدا موجودا بذاته واجبا لذاته متشخصا
بذاته مبدأ للموجودات كلها ميلا جبليا فطريا لكان له وجه او لجب
يعمي ويصم واما ما ذكره بقوله وسيجيء له في بحث العلم مزيد فقيه ما
سنذكره هناك ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية دون العارض
اما ان يكون واجبا لذاته او يكون ممكنا لذاته والاول بط لافتقار
هذا المعروض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب
وكذا الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس
هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه وموجدا لها عينه او احد
منهما وهو بط قطعا لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس الزائد
في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على ما هو المشهور من الجمهور
من ان العلة التامة للمركب تتقدم عليها على المعلول فلا مانع من ان يكون
عينه كما ان مجموع الواجب والممكن الاول علة تامة لذلك المجموع
وللقائل ان يقول انا لا نسلم ان هذا الافتقار ينافي وجوبها وانما
يكون كذلك ان لم يكن اجزاؤها واجبة لذواتها فانها ان كانت

٦١٠١٧

واجبة لذواتها لكان وجودها يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى
ذواتها تستحق الوجود فهي واجبة الوجود لا يقال ليس ههنا مجموع
بل الموجود فيه هو هذا الواحد الواجب وذاك الواحد الواجب
من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني موجود
المجموعية بدون العارض بديهي ان اراد بوجوده البديهي الوجود من
الواجب كل واحد فهما لا يحتاجان الى علة اذ ليس للموجود ههنا
الا هذين الجزئين فهما لو احتاجا الى علة فهو اما لهذا او لذاك وليس
شيء منهما الاحتياج الى العلة فكذا المركب منهما وان اراد بوجوده البديهي
وجودا واحدا عرض لهما فانا لا نم ان لهما وجود الكل يحتاج ذلك الى
علة واما ما ذكره بقوله فان انتفاء المعتقد انما يكون بانتفاء واحد من
احاده والاحاد باسرها موجود ولذلك قد تقرر في موضعه ان لكل
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المقدم الاول شيء وعن مجموعهما
شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة
وهكذا كما قرروه الكثرة عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة
بالاعتبارات التي يشتمل عليها المقدم الاول على ما هو المشهور نلزم

بلغ

منهم

في صدورهم

يكن سوى كل واحد منهما شيئا آخر لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب
ومعلوله شيء ثالث ففيه امور منها ان وجود الاجزاء لو كان ملزوما
لوجود الكل لكان وجود كل من البدن والنفس ملزوما لوجود الانسان
وليس كذلك اذ النفس حين انقطاع تدبيرها للبدن موجود
وكذا ما هو جزء منها وليس مركب منها وجود لانتفاء شرط من شرائطه
كالمزاج مثلا فلا يكون وجود الجزئين او الاجزاء ملزوما لوجود كل
مركب من جزئية مثلا ومنها ان وجود الاجزاء لو كان ملزوما
لوجود الكل لكان وجود جميع العلل الناقصة التي هي اجزاء للعلة التامة
ملزوما لوجود العلة التامة لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلان
انتفاء المركب انما يكون بانتفاء واحد من اجزائه والمفروض ان
الاجزاء كلها موجودة واما بطلان التالي فلان كل واحدة من الهيولى
والصورة مثلا جزءان للعلة الناقصة لماهية الجسم وليس للكل الجزء
منها علية تامة والا لكان الجسم بل كل مركب متقدما على نفسه وعلة
تامة وهو باطل قطعا وايضا قد يكون كل من الجنس والفصل الذين هما جزءان
لحد ما هو المركب منهما موجودا في الذهن وليس للحد وجود فيه فلا يكون

كل اجزاء العلة التامة

والفصل



وجود الجزئين او الاجزاء ملزوماً لوجود الكل ومنها ان وجود المجموع
لو كان غير وجود الاجزاء كان لكل الاجزاء تقدم عليه فلا يكون الصادر
من المبدأ الاول من المركب منه ومن الواجب لذاته في مرتبة لان
الصادر عما هو متقدم على الشيء ليس في مرتبة ما يصدر عما هو متأخر
عنه وقد قال انهما في مرتبة واحدة ومنها ان مثل هذا المركب
لو احتاج الى علة فاحتياجه اليها اما لاحتياج واحد من جزئيه او
لاحتياجهما معاً او لاجتماعهما والاول باطل قطعاً اذ الكلام في مركب
يكون كل واحد من اجزائه واجباً لذاته وكذا الثاني لان استغناء كل
واحد من الجزئين ملزوم لاستغنائهما معاً وهو ظ فيكون احتياجها
اليه للاجتماع وهو امر ممكن علة الفاعلية او الغائية مفروضة فكانه
نظر الى ذلك نسب بعض الفضلاء هذا الدليل الى ما يفصح عنه قوله
وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الفضلاء الى المغالطة اذ مبناه
على حسبان ان الكل ممكن علة فاعلية مستقلة وليس كذلك اذ
ماهية الاثنين والثلاثة مركبة من الوحدات وليس لها علة سوى ما
وليس شيء منها مستقلة بها والمجموع امتنع ان يتقدم عليه

عينين ؛ واحدة صح

نفسه وحسبان ان المبدأ في الصورة المذكورة نفس الواجبين وليس
كذلك اذ الظاهر ان المبدأ ليس الا اجتماعهما الذي هو وضعهما والعلة
هي الجزآن معاً فنشأ الغلط وضع ما ليس بعلة موضعه على ان المركب
لو انحصر اجزاؤه في الامرين او الامور ولم يحتج شيء منها او منهما
الى علة لم يحتج المركب اليه فالمغالطة المبدأ اشار اليه بقوله وعلى
ان هذه النسبة منشأ غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات
الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود وهو كذلك كما مر والثانية انه
ممكن وذلك ظ لافتقاره الى كل واحد من الآحاد والثالثة ان كل
ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي البديهية لا يقبل المنع والرابعة انه
لا شيء من المجموع وكل واحد منه بمؤثر مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة
وذلك ايضاً بين اذ ليس هناك شيء آخر يصلح لكونه علة مستقلة في
باب ان منشأ الظن اثم في هذه المقدمات منفصلا مجادرة من
قرره ومنهم من تكلف منع المقدمة القائلة لوجود المجموع وقد عرفت
حاله فيه بما عرفناك ومن قرره ومنهم من يقول على منوال ما قد
سبق ان المتقدم لو فقد تارة مجملاً واخرى منفصلاً وهو باعتبار

وضعهما ؛ نسخة

لما مر


الثاني علة له بالاعتبار الاول ان ينقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني
فهو بهذا الاعتبار ان شان كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ س
الموجود هذا الواجب وذاك الواجب وكل منهما مستغني عن العلة
ومحصوله ان هذين الامرين الواجبين مثلا ما لم يوخذا بوجه يصير كل
منهما جزء مركب لم يكن هناك موجود آخر ليكون ممكنا او واجبا واذا
اخذا كذلك لا يحتاجان الا الى كل واحد منهما لا اليهما والا لكان الشيء
علة لنفسه وهو باطل قطعا فالجواب ان المجموع منهما لا يحتاجان الا
الى علتين يكون كل منهما علية ولا يكون لمجموعهما من حيث هو مجموع
العلية وهو المعنى بالاجمال والتفصيل ههنا لا ما توهمه واورد عليه
ما ينبغي منه قوله اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل الخارجيان
التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال
والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجي
اذ ذلك انما يكون كذلك لو لم يجز ان يكون المراد بالاجمال والتفصيل غير ما
فهمه وليس كذلك لما صورناه من ان كل واحدة من الوحدتين
مثلا علة للاثنين متقدمة عليه طبعا وليست الوحدتان متقدمتين عليه

واللازم تقدم الشيء على نفسه وبالجملة انا لا نم ان لكل ممكن علة مستقلة اذ
المركب من الوحدات ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وليس له علة كذلك
وليس لك ان تقول لو جاز ذلك لجاز ان لا تكون علة مجموع الممكنات
من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت
احتياج الممكنات المستقلة الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق
العقلاء على خلافه اذ بين الامرين فرق هو ان مجموع المركب من الواجبين
لا يحتاج الى العلة الا من حيث انهما مركب والمجموع المركب من الممكنات
العلة ع يحتاج الى علة من حيث الاجمال والتفصيل والكلام فيه انما هو بحسب اللحاظ
من الاعتبارين اذ هو في قوة ان لنا عشرة ممكنات يحتاج كل واحد
منها الى علة واحدة فيكون لها علل ان كانت نفس هذه العشرة
كان الشيء علة لنفسه وان كانت جزءه لا يكون كل منها علة فلابد
وان يكون شيء خارج به يتم عدد العلة ويكون لكل احد منها علة مستقلة
واذ ليس لما نحن فيه اجزاء تحتاج الى علة ليس ان ننقل الكلام اليها
مفصلة ونقول ان لها علة ايضا وهكذا الى غير النهاية واذ لقائل
ما العلوية ع ان يقول لو صح ما اورده على الجواب لما صح قولهم في مباحث



المعرّف من ان الفرق بين المعرِّف والمعرَّف انما هو بالاعتبار
كما يفصح عنه ما قيل بالفارسية حد است تصورات مجموع
مجموع تصورات محدود او تصور الحد هو العلة لتصور ما هو محدود
فلو لم يصح ان يكون شيء واحد علة لنفسه باعتبار الاجمال والتفصيل
لم يكن الحد علة لما هو محدود به اراد ان يدفعه فقال وانما جاز كون
اجزاء الحد مفصلا علة لها مجملة لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود
الذهني فجاز كون احدهما علة للآخر بحسب ذلك الوجود ولكنهما في
الوجود الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للآخر في هذا
الوجود ولقائل ان يقول ان اردت باختلافهما في الوجود
الذهني انا اذا تصورنا الجنس والفصل بصورتين مختلفتين وقيدنا
احدهما بالآخر ليصير احدا نا ما لشيء مثلا حصل بعد ذلك صورة اخرى
في ذهننا بها ندرك هذه الاشياء التي ندركها بهاتين الصورتين
المركب منها الحد فهو امر يكذبه الوجدان على ما نص عليه اكثر المحققين
سيما المحقق الشريف العلامة قدس سره في شرحه للمواقف
وان اردت به ان المركب من الصورتين المذكورتين اجمالا

وتفصيلا

مختلفان خ

الصورتين خ

وتفصيلا بحسب الملاحظة والالتفات على ما مثله هذا المحقق العلامة
في حواشيه على شرح المطالع وقال ان هذا المركب المذكور ان
لوحظ بوجه كان كل واحد واحد من اجزائه مرآة على حدة بها ندرك
اجزاء المحدود فهو الحد وان لوحظ بوجه يكون المجموع مرآة واحدة
بها نشاهد المحدود ولا يكون المجمل والمفصل مختلفين في هذا النحو من
الوجود الذهني وانما يختلفان بالالتفات والملاحظة وبين الامور الموجودة
في الذهن فرق ليمكن ان يقال ان احدهما حق دون الآخر فالحق ان
يقال ان هذا الكلام لا يحتاج اليه الا عن ما فيه او يقال ان الكلام منه ليس
الا اقتناعها وعلته التامة نفس ذاتي الموضوعين المفروضين اذ به
يندفع عنه ما ينبغي توجه منه الى المقول الموجود في هذه الصورة ايضا
مثلا فان اريد بكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان
وان اريد به كون الكل المجموعي منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه سواء اريد
بالكل المجموعي مجموعا مجملا او مفصلا اذ الموجود اذا كان آ و ب و
استغنى كل واحد منهما عن العلة استغنى المجموع منه ايضا فلا يحتاج
الى علة لئلا يلزم منه احد الامرين ولو سلم فعلية كل جزء على تقدير و

ممكن خ

بلغ

منهما خ

المجموع على تقدير آخر على ما مر واليه الاشارة واعتبر ذلك بالعشرة فانها
نفس الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحدة من الآحاد
وما صدق عليه اعنى الكل المجموعي فليس في الواقع الا كل واحد من *العشرة ح*
الآحاد والمجموع ولا يصلح شئ منها للعلية المستقلة للمجموع اما الاول
فلاحتياج المعلول الى غيره واما الثاني فلانه عينه اذ به ظهر ان المركب
قد يكون ممكنا لا يكون له الا العلل الناقصة التي لا تتصف مجموعها
بالعلية والا لزم تقدم الشئ على نفسه وهو عين ما حققناه لكن لم
يحتج المركب المفروض الى علة مستقلة فاعلية ليستغنى المركب باستغنائها
فاعرفه اذ به ظهر وجه ما نقله المصنف بقوله ومنهم من منع احتياج هذا المركب *المجموع ح*
الى علة مستقلة تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل
مستقل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجبين او المركب *المركب ح*
المذكور ممكن لا يحتاج الى فاعل مستقل والا لزم تقدم الشئ على نفسه
اذ كان فاعله المستقل مجموع الجزئين اذ كون المفروض هو الواجب *او ح*
لذاته غير واجب لذاته وان لم يكن فاعله نفسه بل يكون امرا خارجا
او الخارج عنه اذ كان علة كان علة لكلا جزئيه او لواحد منهما

وكان كلا

وكان كلا الجزئين او واحد منهما غير واجب لذاته والمفروض خلافه ثم *احدهما ح*
واذ الممكنات اقسام يحتاج بعض منها الى فاعل فقط وبعضها اليه
والى شرط او شروط وبعضها اليهما والى رفع المانع او المعد او كليهما
وبعض آخر منها الى الاجزاء فقط كمهية العدد المركبة من الوحدات
فقط لم يلزم من المنع المذكور تخصيص مقدمة كلية كما لا يلزم من
منع توقف المعلول على الشرط او المعد مثلا تخصيص انما يكون لو
لو وجب ان يكون لكل معلول فاعل وليس يجب ذلك ولهذا قال
الشيخ الرئيس في طبيعيات شفائه ان العلة القريبة للجسم
هي الهيولى والصورة فقط ولم يعد منها الفاعل لوجوده وقال *او نفس احد الجزئين سوى الاخر منهم*
في الاشارات ان العلة الغائية لمهيتها او معناها علة لعلية العلة الفاعلية *العلة ح*
ومعلولة لها في وجودها وقال في الالهيات شفائه واعلم ان الشئ
يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته
مثل الاثنينية فانها في حد كونها اثنينية معلولة لواحد وواحد و
المعلول في وجوده ظ وهذا القول منه صريح في ان لبعض الاشياء
علة لا يكون علتها فاعلها فضلا عن استقلاله والا لما صح ان يقال انها *استعداده ح*



ببينها علة او فاعل الشئ يجب ان يتقدم على معلوله بالوجود على ما هو
المشهور فلا يكون لكل معلول فاعل فضلا عن ان يكون له فاعل مستقل
فسقط ما ذكره بقوله وهو تخصيص في المقدمة الكلية الضرورية من غير
سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة الكلية على العقل حكم العقل
بصحتها حكما كليا من غير سند ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص
في كل مقدمة كلية فيما عدا صورة النزاع فلا يتم شئ من البراهين
في شئ من المواد اذ ذلك انما يكون كذلك لو لم يكن المانع بهذه الادلة
التي تقدم ذكرها بشهادة ما نقله عن الشيخ الرئيس بقوله
قال الشيخ في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما يتقدم عليه
طبعا اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون وجود الاثنين ولا يكون
الواحد موجودا وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد شئ قبله اذ هي قضية فرضت انتج منها انه لا يتصور
موجودان متصفان بوجوب الوجود وهذه عبارته وهو محل ما ذكرنا
مفصلا اذ ليس فيه الا ان هذا المركب لا يمكن ان يكون واجبا لذاته
لان الواحد منهما متقدم عليه طبعا فلا يكون واجبا لذاته والا لتقدم

عليه شئ ولم يبين امتناعه باحتياجه الى فاعل مستقل لا يمكن ان يوجد
وقال ان هذا انما ينتج اذا انضم اليها ان الواجب لذاته لا يتقدم
عليه بالذات قبلية فرضت ولم يقيده به وذلك لقبلية العلة الفاعلية او القابلية
فقط ان هذا منع قوي يمكن ان يدفع به هذا وساير ما يشبهه فتدبر تقرر
ثم اعلم ان الشيخ الرئيس قد ذكر في الهيات الشفاء بعد ان اثبت
ان الواجب لذاته غير خارج عن ذات الواجب لذاته الموجودة
في الخارج ان الواجب لذاته ان كان له شريك فهو اما ان يكون
موافقا له في الحقيقة النوعية واما ان يكون مخالفا له فيها لكن التالي
باطل بكلا قسميه هكذا ما هو مقدمة اما الملازمة فلوجوب اشتراك الفردين
من الواجب لذاته الغير الخارج عنهما فهو ان كان نفس ماهيتهما كانا
متفقا الحقيقة والا لكانا مختلفا الحقيقة واما بطلان الشق الاول من
الترديد فلان الواجب مشترك على التقدير المذكور فاما ان يشتمل كل واحد
منهما على شئ به يتميز عن الآخر واما ان لا يشتمل عليه فان كان الاول
توقف وجود كل منهما وتحققه الخاص به على غيره فيكونان ممكنين
والمفروض خلافه هف وان كان الثاني جاز ان يوجد الواجب لذاته

شئ مم



ولا يكون شيء معه اذ العدم ليس ينافيه والا لكان معه بل مع كل شيء
من الاشياء الانهاية لها مراد الانهاية لها وسوبط قطعا مع ان كان
الاخر الذي فيه لسر واجبا لذاته بدون ما سوىه كانت الزيادة فضلا
فيه ومع ذلك يكون مركبا ولا شيء من المركب بواجب لذاته
وان لم يكن الامر كذلك بل توقف ذاته الواجبة لذاتها عليها لا يكون
له بدونه وجوب ذاتي فيكون شرطا في الاخر اليه والمفروض خلافه
هف واما بطلان الشق الثاني من الترديد فلان اختلافهما بالحقيقة
يوجب ان يكون لكل منهما فصل ان تم الواجب لذاته بدونه
لم يكن شيء منهما فصلا له والمفروض خلافه هف وان لم يتم بدونه
فهو اما من متممات مفهومه او وجوده فان كان الاول لا ينفك كل
واحد من الفصلين فلا يتميز شيء منهما الشيء منهما والمفروض خلافه
هف وان كان الثاني احتاج الواجب لذاته في وجوده الى
غيره والمفروض خلافه هف هذا محصول كلامه الطويل المذكور ملخصه
الكافي لهذا المطلب ان لم يكن لك نفرة من مقدمات قدمناها
من اتمام برهان التوحيد فعليك بمحافظتها والتأمل لينكشف عليك

ما هو الحق وتنبه لك ما اشير اليه بقوله واذا ثبت استحالة تعدد
الواجب لذاته بالبراهين المذكورة سيما ما اوردته عليها امكن
ان يستفاد التوحيد من مضمون قوله تع لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا بان يحمل الفساد على الانتفاء لكن التالي باطل
بديهة فكذا المقدم وجه اللزوم ما قدمناه من ان تعدده ملزوم لا
الملزوم لانتفائه

الفصل الرابع

في ان الواجب الوجود لذاته لا
يقبل القسمة الى الاجزاء مقدارية كانت او غيرها سواء كانت موجودة
بالفعل كالعناصر في المواليد والهيولى والصورة للاجسام البسيطة
او كانت بالقوة كجزء المتصل الواحد الموجود فيه بالقوة او الجنس و
الفصل فيما هو مركب منهما ويعبر عن هذا المعنى بالاحدية كما يعبر
عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية والظاهر من كلام
نقله من الشيخ بقوله قال الشيخ في بعض رسائله ان الاحدية
تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء او الى
الجزئيات ان الاحدية اخص من الواحدية فلا يكون كلامه الدال
على ان بينهما مباينة موافقا لكلامه على ان الاحدية على ما بينه



في كلامهم كما لا يخفى على من له ادنى تتبع كتبهم سيما الاشارات
هو عدم قبول القسمة الى الاجزاء او الجزئيات والصفات الغاية
بذاته تعالى والتحليل الى ماهية ووجود ومن ههنا يتضح انه هو الفرد
وان ما عداه زوج تركيبي قال المحقق في شرح رسالة مسئلة
العلم وواحديته تعالى هو نفي ما عداه عنه قال كل كثير محتاج الى
احاد هي مبادئها والمبدأ الاول الذي لا مبدأ له يمتنع ان يكون فيه كثرة
بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن هو مبدأ والمفروض
خلافه ه وللشيخ في النجاة على ذلك برهان محصوله ان
الواجب لذاته لا جزء له والا لكان الواجب لذاته ذا اجزاء والتالي باطل
فكذا المقدم اما البطلان فمحفوظ واما الملازمة فلان كل ما [illegible]
وصفته كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الآخر
ومفهومه ولا ذات المجتمع ومفهومه ح اما ان يصير لكل واحد منه
مثلا وجود منفرد ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع هو الواجب
لذاته والمفروض خلافه ه او يصح ذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع
وجود دونها فالا يصح للمجتمع والاجزاء لا يكون واجب الوجود لذاته

لكن ... التام

ل الواجب

ل الواجب هو الذي يصح له ذلك والا كان لا يصح تفكك الاجزاء
ومفارقة المجتمع في الوجود ولا المجتمع مفارقة للاجزاء وتعلق كل بالآخر و
ليس واحد منها اقدم منه بالذات لا يكون شيئا منها واجب الوجود
وعلى التقادير لا يكون المفروض ذا الاجزاء واجبا لذاته بل ممكنا لذاته
وانما قدمناه لانه اتم مما نقله عن الفارابي بقوله قال المعلم
الثاني لو قبل الواجب لذاته القسمة الى الاجزاء فكل جزء منه
اما واجب الوجود لذاته فيتكثر الواجب لذاته وقد بينا استحالته
واما غير واجب الوجود لذاته وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون
الجزء ابعد من الوجود اه في كلامه بما [illegible] اليه قوله والقول
الكلام مطلقا لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على
لان ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء
اجزاء ذهنية له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي وانما هو
ان لهذا الجزء التحليلي سواء كان مشاركا للكل في الاسم والحد لم
ذاتا وحقيقة ومباينا عن كله اذ كان مشاركا له في المهية وهو
جدا وعلى هذا ان اراد تاخره من الكل بعدم سبقه عليه لا يتاخر

فيكثر ح

ل



عنه ذاتا ونهاية او امرا به يتميز عن كله فيوع اذ من البين ان ما يحصل
بعضا منها ليس الا نهاية او ما يوجب تميزه مثلا الانفس ذاته
فيكون لذاته وجود فيه قبل ذلك وهو غيره وان اراد به ان ذاته
مع قطع النظر عن نهايته مثلا متاخرة عن كله فيوع المستنبط
كيف لا ولو كان الامر كذلك لما صح انف مه ابه والى غيره ولو
سلم ذلك فنقول هذا الوهم فانما يتم لو كان المراد بالاجزاء الوهمية
ما يكون جزء الشيء في الواهمة والقوة المدركة وليس كذلك والا لكان
ذا احكام خارجية كلقول الوصفين في الجزمين من المتصل الواحد مثلا
فالمراد ههنا اجزاء منشأ حصوله وتحققه في الخارج الوهم والفرض و
غير جاعل ما حقق في مطانه وعلى هذا فالكل اذا احلل الى الاجزاء
وبه صار جزء بالفعل اما ان يتقدم بهذا العمل ما يحلل اليها اولا
والاول ظاهر البطلان سيما اذا كان الكل واجبا لذاته فتعين الثاني
ولزم منه ما ادعاه المعلم الثاني فظهر منه وجه قول نقل عن بعض
المحققين قدس سره والقول بان ذات الجزء التحليلي تقدم
على البسيط بمعنى ان العقل اذا لاحظ الكل وذلك الجزء الى

فيكون لا يتقدم عليه منه صح

يتقولهم

الوجود

الوجود والحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي تاخر وصف الجزئية
عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية متاخر واعترض عليه بقوله
لا يغني باثبات ذلك المطلب لان ذات الجزء التحليلي ان فرض قبل التحليل
بعونه الوهم من المتصل الواحد فان اريد به ان هذا المعنى فهو ليس
متقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد به ما حد هذا الجزء
وما انتزع بعونه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه اقول
ان يقول اردت به الشق الاول من الترديد ويمنع انه ليس متقدما
على المتصل اذ قد عرفت انه بالتحليل لم يتقدم فيكون موجودا فهذا
الجزء تقدم عليه فيكون موافقا من الوجود وهو ما ادعاه المعلم
الثاني والحاصل ان الواجب لذاته لو كان له اجزاء كذلك صار
بعض من الاعمال غير واجب لذاته فلا يكون وجوبه لذاته والمفروض
خلافه هف فسقط ما اورده بقوله وبالجملة فسيخ هذا الكلام ما يحل
العقده والحق عندي انه تعالى لو كان له اجزاء تحليلية او غير تحليلية
فهي اما ان تتقدم عليه تعالى او تتاخر عنه او يكون معاني في مرتبة
الوجود فان كان الاول كان المفروض واجبا لذاته ممكنا لذاته الى ان كان

بلغ

الثاني كان المفروض انه جزء له بعد اللادع ذلك لزم منه صيرورة
الواجب لذاته ممكنا لذاته بعلة من العلل او باعتبار من الاعتبارات
وان كان الثالث لزم منه تعدد الواجب لذاته والكلام فيما سوى المركب
منه ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بانه لما كان الواجب لذاته هو
الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود متأكد او امر آخر وعلى الاول لزم
كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق تقرره من المقدمات وعلى الثاني
يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود المتأكد المذكور لا يكون
واجبا لذاته وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة
قال بعضهم في التحصيل اعلم ان الماء والخمر مثلا لا يصلح ان يكون بينهما
وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط
متفق بالطبع انتهى والحكماء ذهبوا مذهب ديمقراطيس بل الاجزاء
الفرضية لتلك الاجسام تشارك الكل في الحقيقة وبين كل نسبة
الاجزاء فيها فيصح عليها من الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها
وللقائل ان يقول ان هذه المقدمة ان اخذت على وجه التسليم
والقبول منهم يصير الاستدلال بها جدليا وان لم يؤخذ كذلك كان

تحريره

لم يحدث في ذاته بسبب هذه الصفات كثرة ثم من الصفات
ما يكون بازائه اسم محصل فيتوهم انه صفة وجودية كالغني بهذا فقير فا ء
اي مسلوب عنه الغنى وهذا هو سلب الغنى لا غير واذا وجدت
للواجب الوجود وصفه توهم انها وجودية كانت هذه سلبها اثبت سلبها ء
ان صفاته تعالى الثبوتية سواء كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة
او لا كالوجود والحياة ثابتة من عين ذاته تعالى وذلك لانه لو قام بذاته صفة
حقيقية كالواحد منا يقوم به صفة العلم فيصير بها عالما وصفة القدرة
فيصير بها قادرا وصفة الارادة فيصير بها مريدا كان الواجب تعالى
فاعلا لتلك الصفات بلا واسطة او بها اذ هي ح غيرها وقد تقدم غيره ط
ان ما سواه غيره ممكن مستند اليه تعالى اما بلا واسطة او بها وقابلا ووه ح
لامتناع قيام صفة الشيء بغيره وستبين ان البسيط الحقيقي
لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد فلا يكون له تعالى صفات زائدة
فانه مادام تعالى بل الواجب من حيث انه مجرد من المادة وعلائقها
اعلى الغايات فهو علم اذ لا معنى له الا الصورة المجردة عن المادة
وعلائقها الحاضرة عنده امر كذلك ولما كان قائما بذاته لا بغيره كان

علما حاصلا لنفسه فكان علما لكونه صورة مجردة عن المادة حاضرة
عند نفسه المجردة وعالما لانه لا معنى له الا مجرد قايم بذاته لا بغيره او لا حصل
عنده امر كذلك مغاير له بالذات او بالاعتبار وهو نفسه كذلك كان
معلوما لنفسه اذ لا معنى له الا مجرد حاضر منكشف على مجرد آخر مغاير له
ولو بالاعتبار قال الشيخ الرئيس في الالهيات الشفاء بعد ان قال
ان ذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وقوله
ذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر ان هويته المجردة لذاته
فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته هوية مجردة هو عاقل ذاته
فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له
ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او
آخر بل شيء مطلقا والشيء المطلق اعم من هو وغيره او غيره
وليس هذا الا كون المجرد القايم بذاته علما وعالما ومعلوما مختصا
بالواجب لذاته بل جميع المجردات القايمة بذواتها الموجودة
في الخارج كذلك حتى ان النفس الناطقة الانسانية من
حيث تجردها عن المادة وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم

ذلك

ذلك لان لنا علما بذواتنا بديهة وقد ثبت انها مجردة قائمة بذواتنا — بذواتها ح
وان علمها لا يجوز ان يكون صورة قائمة بها فيكون ذواتنا علما — بذواتها ح
وعالما ومعلوما فعلم لا يجوز تشكيل هذا في الواجب ايضا فليس بناء ذلك على
ما نقل بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة ان الصور المحسوسة لو — من بهمنيار بقوله وقال ح
قامت بذواتها كانت حاسة ومحسوسة لم يرد عليه انا لا نعلم ان
تجرد ذلك يوجب ذلك ويحتاج في دفعه الى امور قد مهدها المصنف
واشار اليه بقوله وقد تقرر سابقا ان تصوير معنى ذلك في انه — بلغ
وجوده نفسه اذ فيما صوره وقرره وقدمه امور قد قدمناها فالا — قسما ح
ان يقع هنا ما ذكره الشيخ في الالهيات الشفاء بقوله فانا نعلم
يقينا ان لنا قوة بها نعقل الاشياء فاما ان تكون القوة التي
نعقل بها هذه القوة نفسها فتكون هي نفسها تعقل ذاتها
او تعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء
بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير نهاية
فيكون فينا قوى نعقل الاشياء بها بلا نهاية بالفعل فقد بان
ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون شيء ذلك الشيء — معقول ح

آخر وبهذا تبين انه ليس مقتضى العاقل ان يكون عاقل شيء
آخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة
يوجد له او لغيره فهو معقول اذا كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة
ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة يغايرها او لا يغايرها فقد
فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون اثنين
في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس يحصل الامرين
الا اعتبارات ماهية مجردة لذاتها وان ماهية مجردة ذاتها لها
وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء
واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه
كثرة البتة هذا كلامه بعبارته وهو تفصيل ما اجملناه فلا تغفل
فهو تعقله من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات على الوجه الاصح
ان يصدر عنه جميعها قدرة وفي الهيات الشفا بعد ان اثبت
ان علمه تعالى بذاته الذي هو نفس ذاته علة لعلمه بمعلولاته المرتبة
بترتيب لا يمكن ان يوجد الا بهذا الترتيب الذي هو نفس
ذاته وانما له اليها اضافة التي يكون عنه لا فيه وان هذه الا

مدرك ٤

ذاتها له

بلغ

للمبدأ ٩

بعضها

بعضها متقدم على البعض الآخر ذاتا لا زمانا قوله ولا يظن ان
اضافة العقلية اليها اضافة اليها كيف وجدت والا لكان
كل ما يمكن مبدأ لكل صورة في مادة من شأن تلك الصورة ان
يعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا لهذه الاضافة
له اليها وهي بحالها معقولة لو كانت من حيث وجودها في
الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم
منها في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ
ذلك الشيء على الترتيب الا عندما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان
ذاته من شأنها ان يفيض عنها كل وجود ثم تحرك المادة فلذلك
لم يكن نفس وجود هذه الصور المعقولة قدرة ولا ارادة بل حين
القدرة فينا عند المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القوة
فيكون محركا المحرك فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات
ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بان ان العلم الذي له هو بعينه الارادة
التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي هي له هي كون ذاته
عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل هذا كلامه وظاهره

يظن في له

بكمال ٢

فيما در
بحرك ر

ان ذاته تعالى انما يصير قادرة بالاعتبار لان علمه الذي هو نفس ذاته
علة لوجود معلولاته وموجب لتخصيص صدور هذه الاشياء عنه تعالى
بهذا الترتيب لا بغيرها ولا بترتيب آخر ولا نعني بالقدرة الا امر كذلك
ما يشير اليه قوله او القدرة فالسبب يصح صدور الفعل عن الفاعل
بحسب ارادته وذاته تعالى كذلك فاذا قال انه قادر لم نعن به الا ان اخذ
الوجود مضافا الى الواجب غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكروا
حيث ان علمه تعالى بذلك النظام يقتضي وجودها في الخارج بالاستقلال اي ارادة
قال الشيخ في الهيات الشفاء فانه تعالى يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم
من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صور الموجودات
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة له اتباع الضوء للمضيء والاسخان انهار
للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير ذاته عنه وعالم بان هذه الحالة
تقتضي منها الوجود على الترتيب الذي تعقله خيرا ونظاما اعاشق
ذاته التي هي مبدأ كل نظام وخير من حيث هي كذلك فيصير نظام
الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق فانه
لا ينفعل البتة ولا اشتياق شيئا ولا يطلب فهذه ارادة الحالية

عن نفس عليه شوق او انزعاج قصد الى غرض او الارادة او تخصيص عن بعض
احد المقدورين الممكن الصدور كل احد منها عنه تعالى وعلمه تعالى بوجه عليه
كذلك فيكون ارادة فاذا قال انه تعالى مريد لم نعن به الا كون واجب الوجود
مع عقليته اي سبب الارادة عنه مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك
فيكون هذا مولفا من نظام وسبب ومن حيث انه يدرك الاشياء
ووجدها بالفعل حتى قال الشيخ فلم نعن به الا هذا الوجود العقل ماخوذا
مع الاضافة الى الكل المعقول اليه بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال
انتهى كلامه وفي تحصيل بهمنيار ان حيوته هو ذاته تعالى ثم قال ومعنى قولي
ان ذاته وجوده حيوته فان وجوده هو كونه بحيث يصح ان يصدر عنه افعال
الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه
الفعل والادراك وذلك على وجهين الاول ان يكون وجوده حيوته والثاني
ان يكون حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان فانه لم
ينضم الى الجسم النفس لم يوصف بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو
حيوته لكان كل جسم حيا فقد رجع صفاته الذاتية كلها الى العلم ويرجع العلم
الى الذات فلا يكون له صفة ذاتية لا ترجع الى ذاته ولي فيه نظر لانه



ان اراد برجوع كله الى العلم ان القدرة مثلا علم مخصوص ثم ان لا يزاد ذلك
انما ذكره في بيانه ليس يدل عليه كيف لا ولا يمكن ان يدعي ان قدرته علمه
بكذا وان اراد به ان ما هو العلم باعتبار هو القدرة باعتبار آخر فهو لا
يمكن ان يكون رجوع القدرة الى العلم بوجه ذكره واما بيان ان البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه بحيثية من الحيثيات لا يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد فالمشهور فيه ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان وهما متنافيان لا يجتمعان في شيء واحد
من جميع الجهات بالنسبة الى شيء واحد واورد عليه ان نسبة الفاعل
الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع شرائط التاثير اما بدونه فنسبته
اليه بالامكان وكذا القابل اذا اجتمع فيه جميع شرائط القبول يكون نسبته
الى المقبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت
تامة لا يستلزم حصول المقبول بالفعل فان المعتبر فيه هو التهيؤ
والصلوح لا الحصول بل عدم ان الاستعداد لا يجامع الفعل
ولقائل ان يقول ان اردت بشرائط القبول بالفعل امورا اذا وجدت
وجب الفعل والقبول على ما هو مقتضى قول هذا المورد فلا فرق

بين القبول والفعل في وجوب حصول المفعول والمقبول عند الاجتماع
واستحالته عند عدمه وان اردت بشرائط القبول ما يحصل به التهيؤ
وبشرائط الفعل غيرها فلا فرق ايضا بينهما في ان شيئا منهما لا يجب
عند شيء منها ولذا قال بعض المحققين ان جهة الفعل ليست جهة القبول
والا لما جاز ان يوجد احديهما دون الاخرى وليس كذلك اذ الفاعل
قد يجب وجوده بعدله بل ليس هناك جهة قبول وليس جهة القبول كذلك
لاحتياج كل ممكن الى فاعل فيكون احدهما اعم من الاخرى فيتحققان
جهتين مختلفتين لا يمكن ان يجتمعا في الواحد من جميع الوجوه وفيه نظر
لجواب وقد اورد عليه اي على ما تقدم من الدليل ايضا ايراد آخر
سوى ما لا ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب
لم لا يجوز ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب وكان منشأ
كون احدى الجهتين اعم تحققا من الاخرى والجواب عنه ان نسبة
القابل الى مقبوله لو جاز ان يكون هو الوجوب الذاتي لجاز ان
يوجد الممكن من غير ان يكون له فاعل ولا يتوقف حصوله على فاعله الى فاعله
اذ الواجب لذاته لا يتوقف على غيره لكن التالي باطل بديهة فكذا



ما هو مقدم لا يليق ان يقال انما يوجب ذلك لو كان ما هو معلول الفاعل
من الوجود عين ما هو الواجب لذاته الذي هو ثبوته له لانا نقول انا قد
بينا في مظانه ان ما له ثبوت لغيره لا يجوز ان يكون وجوده في نفسه غير
وجوده لغيره الى علة او لم يحتج اليه الاحتياج او لم يحتج ثبوته في نفسه اليه
ولو سلم فوجود الشيء في نفسه اذا توقف على علة توقف ثبوته لغيره
اليه اذ هذا الشيء ما لم يوجد لم يمكن ان يوجد لغيره واما ما نقله الملخص من
الجواب بقوله واجيب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل من حيث انه
قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون والاتصاف بالفعل
ليس من حيث القابلية بل هو من حيثية اخرى ففيه ان هذا هو
البديهية في مقام اختلف فيه العقلاء وهي غير مسموعة هنا بلا حجة
واما قوله اقول وقد سبق الاشارة الى ان قدرته هو علمه
بالنظام الاصلح من حيث انه يصح صدور الفعل عنه وارادته عين
العلم من حيث يجب به صدور ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى قدرة
من وجه ومن حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث
انه ارادة يجب عنه الصدور فكما انه يتحقق صحة الفعل وعدمه بالنسبة

فلو احتاج ثبوت هذا الشيء لغيره [illegible]

البداهة خ

الى علمه

الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور عنه من حيث انه
ارادة فلم لا يجوز ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها من
حيث القابلية ويجب اتصافه بها من حيث انه علة فاذا جاز
اجتماع صحة الفعل وعدمه مع وجوب الفعل بالنظر الى علمه من حيثيتين
فلان يجوز في الذات الموصوفة بالعلم اولى فان الاعتبارات
في الذات اكثر فان قالوا الصحة والوجوب من حيثيتين فان الصحة
من حيث انه قدرة والوجوب من حيث انه ارادة فنقول هيهنا
ايضا الامكان من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية
فاما ان لا يتحقق القدرة فيه تعالى واما ان يقولوا بمثله في هذه الصورة
على ان فيه بحثا من وجوه منها انه لا نم انه قد اشار الى ان قدرته تعالى نفس
علمه اذ صرح عبارته المتقدمة حيث قال وهو تعالى من حيث انه يصح
بسبب علمه بالممكنات على الوجه الاصلح ان يصدر عنه جميعها [illegible]
ينادي على ان قدرته تعالى ذاته التي تفعل الموجودات بسبب علمه
فيكون علمه تعالى سببا متقدما على صحة فعله تعالى التي هي القدرة
او لازمها فلا يكون عينها ولو سلم ان في كلامه اشارة الى كون

اتصافه بها

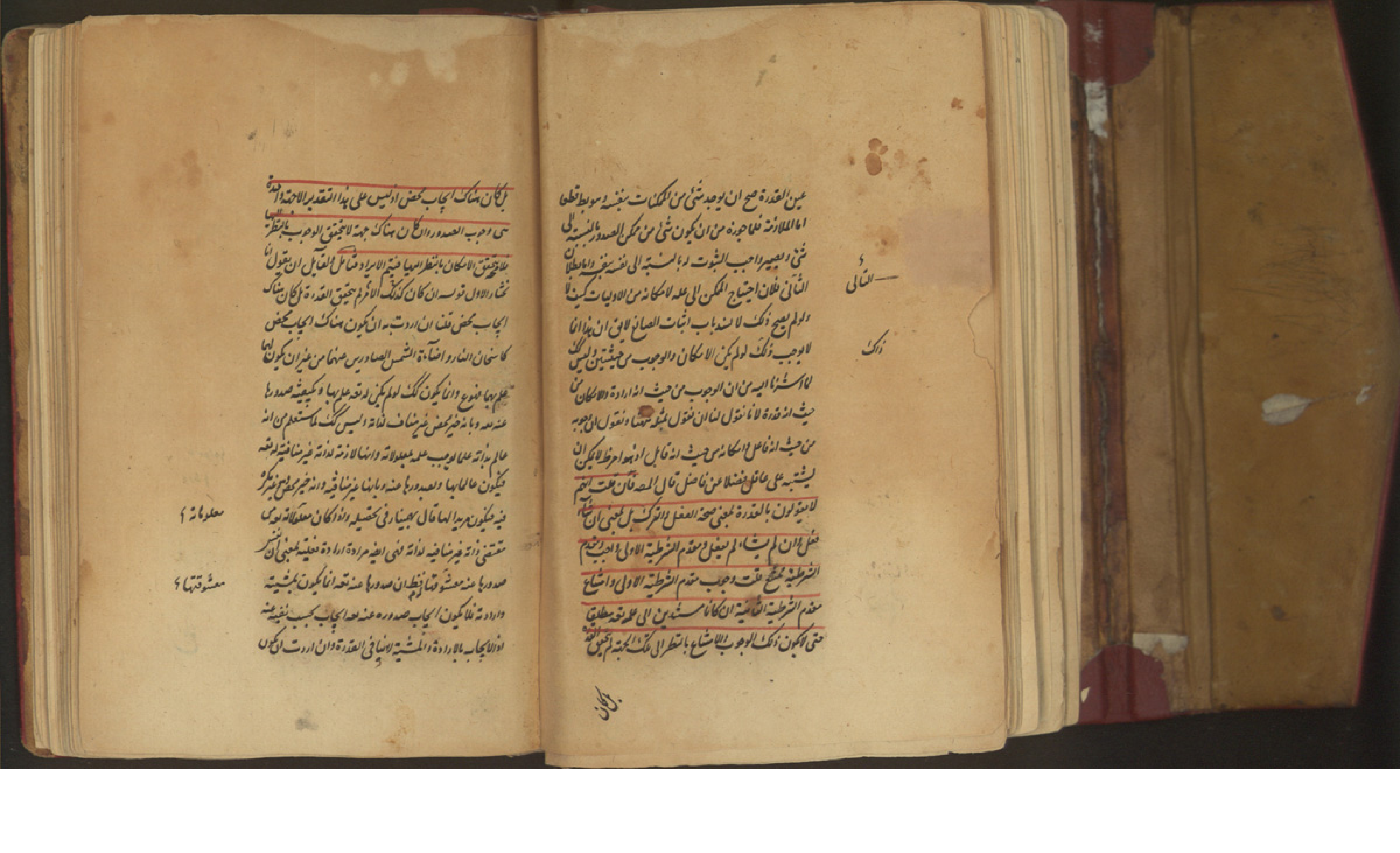
يقولوا بمثله



كان القدرة معه عين علمه السابق الذي هو نفس ارادته على النظم
بقوله وارادته هي عين هذا العلم والفعل انما يجب بها لزم ان يكون
وجوب صدور الفعل عنه وامكانه الحاصل له من حيثية واحدة
وهو باطل قطعا ولا ينفعك كون هذا ذاك اولا من حيث انه يجب او
يصح اذ الكلام فيما اذا نسب اليه الفعل فيحصل من هذه النسبة
بانا الكيفيتان فيها بعد ان كونهما في الذات الواحدة حيثيتان
فلا يكونان امرا به يعرض للنسبة بانا الكيفيتان ومنها ان الذات
انهم قالوا ان الفعل صحيح الصدور عنه تعالى من هذه الحيثية والذات
بهذه الصحة الامكان الخاص ممنوع وسنده ما ذكره بهمنيار في
تحصيله بقوله وقد نظن ان معنى القدرة لا يكون موجودة الا
لما من شانه ان يفعل وما من شانه ان لا يفعل وان كان من
شانه ان يفعل فقط فلا يسميه الجمهور قدرة وهذا غير واجب فانه
ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط يفعل لغير مشية فليس له ‏ لو ٤
قدرة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادته الا ان الارادة لا تتغير
اتفاقا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فانه يفعل بقدرته فانه

او صح انه اذا شاء فعل يصح انه اذا لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل
لم يشأ وليس يلزم انه لا يشاء وقتا ما حتى انه ان لم يشأ وقتا ما
لم يصح قولنا اذا لم يشأ لم يفعل فلا يصح قولنا لما شاء فعل لا يتغير
الحكم في ان الشيء قادر او القدرة تتعلق بالمشية سواء كانت
المشية يصح ان تتغير او لا يصح ان تتغير وقال في مبحث اثبات
الواجب وصفاته اشارة الى ما نقلناه عنه آنفا وقد عرفت
ايضا ان القدرة هي صدور الامر عن الشيء لمشيته وبان لك
مما شرحته ان هذه الامور صادرة عنه بعلمه كما هو بعينه الارادة
فالقدرة هي بعينها الارادة فان لم يعن بالقدرة هذا بل ما يتضمن الامكان
لم يصح له هذا هذا كلامه ومثله في النجاة والشفاء وصرح به ايضا ابو
العباس اللوكري وغيره ايضا فلا يكون مرادهم به الامكان الخاص
وان ارادوا انهم ارادوا به الامكان العام فهو مم ولا يلزم منه ان يكون
نسبة شيء الى شيء آخر بالوجوب الا وجوب ما يلزم من هذا
تجويزهم كون الشيء قابلا وفاعلا ومنها ان نسبة صدور الفعل اليه
تعالى ان كان نسبة الامكان الخاص هي انما يجب بارادة هي

تجويزهم ل



عين القدرة صح ان يوجد شيء من الممكنات بنفسه او بوسائط قطعا
اما الملازمة فلما جوزه من ان يكون شيء من ممكن الصدور بالنسبة الى
شيء ويصير واجب الثبوت له بالنسبة الى نفسه بنفسه واما بطلان
الثاني فلان احتياج الممكن الى علة لامكانه من الاوليات كيف لا — الثاني ؛
ولو لم يصح ذلك لانسد باب اثبات الصانع لا يقال ان هذا انما
لا يوجب ذلك لو لم يكن الامكان والوجوب من حيثيتين وليس كذلك — ذلك
لما اشرنا اليه من ان الوجوب من حيث انه ارادة والامكان من
حيث انه قدرة لانا نقول لنا ان نقول بمثله ههنا ونقول ان وجوبه
من حيث انه فاعل وامكانه من حيث انه قابل او نحو ذلك ولا يمكن ان
يشتبه على عاقل فضلا عن فاضل قال الله فان قلت انهم
لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى واجب ومقدم
الشرطية ممتنع قلت وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع
مقدم الشرطية الثانية ان كانا مستندين الى علة تقتضيهما مطلقا
حتى لا يكون ذلك الوجوب والامتناع بالنظر الى ذلك العلة لم يتحقق القدرة

بل كان

بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا التقدير الا جهة واحدة
هي وجوب الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب بالنظر اليها
فلا يتحقق الا الامكان بالنظر اليها فيتم الايراد فتامل القائل ان يقول انا
نختار الاول قوله ان كان كذلك لا لم يتحقق القدرة بل كان هناك
ايجاب محض قلنا ان اردت به ان يكون هناك ايجاب محض
كاسخان النار واضاءة الشمس الصادر منهما من غير ان يكون لها
علم بها فممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن له تعالى علم بها وبكيفية صدورها
عنه تعالى وبانه خير محض غير مناف لذاته وليس كذلك لما ستعلم من انه
عالم بذاته علما يوجب علمه بمعلولاته وانها لازمة لذاته غير منافية له فيه
فيكون عالما بها وبصدورها عنه وبانها غير منافية وانه خير محض وخير كله
فيه فيكون مريدا لها فاعلا باختيار في تحصيله ولذا كان معلولاته لوجه — معلولاته ؛
مقتضى ذاته غير منافية لذاته فهي ايضا مرادة ارادة فعلية بمعنى ان ليس
صدورها عنه معشوقتها نظرا ان صدورها عنه تعالى انما يكون بمشيته — معشوقتها ؛
وارادته فلا يكون ايجاب صدوره عنه تعالى ايجاب بحسب بنفسه عنه
او لا ايجاب بالارادة والمشية لا ينافي القدرة وان اردت ان يكون



هناك ايجاب بالارادة والاختيار والمشية لزم ولا يلزم منه ان يكون
لا يتحقق القدرة والاختيار ويكون هناك ايجاب بحسب شرعه واراده
عنه ثم انه روح روحه لا جزم لوجوده وقوله الذي علمت حاله يعني ثم يثبت
اثبات امتناع كون الشيء فاعلا وقابلا الى نفسه بل بالنسبة اليهم فهل
قالوا واذا ثبت ان البسيط الحقيقي الاشيء بالنسبة الى شيء واحد
لا يكون فاعلا وقابلا معا والواجب تعالى كذلك لم يجز ان يكون صفاته
زائدة على ذاته لان فاعل تلك الصفات اما ذاته او غيره وعلى التقدير
يلزم كونه فاعلا وقابلا اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه فاعل لجميع
ما عداه اما بالذات او بواسطة ولى في الاخير من هذين الشقين تامل ما سواه
ان الوجوب انما يلزم لو لم يجز ان يتخلف صدور هذا الامر عنه تعالى لو اقتضته وربما
وليس كذلك لجواز ان لا يكون الواسطة قديمة فيتخلف ما تتوسطها
عنه تعالى وكيف بعد حدوث سببه فلا يكون صدوره عنه تعالى ايجابا
والا لما جاز عدمه مع وجوده تعالى فلا يلزم من كونه تعالى فاعلا لامر وقابلا له
ان يكون بالنسبة شيء اليه تعالى الوجوب والامكان معا تدبر فتأمل بلغ

الفصل الخامس في علمه تعالى واثبات انه تعالى عالم بذاته وبمعلولاته وا

بيان

بيان هو المطلب يتوقف على تحقيق ماهية العلم وحقيقته ولما كان تحقيق
هو الاهم علينا ان نقدمه فنقول اعلم اولا ان العلم الادراك والشعور لفظ
قد وضعت في اللغة لمعنى يسيمه كل عاقل ويعرفه فيكون من الاضافات
الحقيقية الى انه اضافة هي حضور الامر وهو من جزئيات ثبوت شيء
للشيء ثم بعض منهم لما راى ان ثبوت شيء لشيء لا يستدعي ثبوت
الثابت كثبوت العمى لزيد جوز ان يكون احد طرفيه الذي هو المعلوم
لا يكون له وجود وتحقق لا بذاته ولا بصورته وشبحه ومثاله كعلمنا باجتماع
النقيضين او الضدين او شريكه تعالى عنه ومن راى منهم ان هذه الاضافة
لا بد لها من طرف اخر هو تميز المعلوم عند العالم وحضوره وعدم غيبته عنه قال ان لا بد لها
من طرفين موجودين احدهما العالم وثانيهما المعلومات الموجودة في الخارج
ثم لما راى ان العلم قد يتعلق بامور لا وجود لها في الخارج كجبل من ياقوت له
وبحر من الزئبق وان امثال ذلك لا يمكن ان يتحقق في القوة العاقلة زيبق
او الالة بان يقوم بها اوجها زعم ان لها وجودا شبحيا في الخارج ايضا لها
ويدرك اذا كان للعالم نسبة مخصوصة اليها بشرائط مخصوصة
في مطالعة نفرر رايه على ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم الموجود



مبني او ظلي غير قائم بالمدرك واذ لهذا القول لوازم لا يمكن ان يتحقق
في نفس الامر على ما حقق في موضعه ذهب من سواهم بتحصيلاتهم
كالفاضل الرازي الى ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم الموجودة
بالوجود الظلي القائمة بالعالم او بالآلة ان لم يكن المعلوم نفس العالم قائما
بذاته فقرر رايه على ان العلم بالشيء اضافة مقتضية لوجود العالم او وجود — تقرير
المعلوم او صورته فيه واما الذاهبون الى انه من الاضافات المشهورة
فجمهور المتكلمين منهم لما راوا ان كل ما يتعلق به العلم لا يجب ان يكون له
وجود عيني او ذهني كما قرروه في مظانه قالوا انه صفة حقيقية ذات
اضافة لا يستدعي اضافته ان يكون لاحد طرفيها الذي هو المعلوم
وجود بذاته او بصورته وان حضور شيء عند شيء غير ملزوم لوجوده
في الذهن او الخارج وقرر رايهم على ان المعلوم اعم من الموجود ثم
الحكماء منهم لما راوا ان ثبوت شيء لشيء وحضوره عنده انما هو
نفس وجوده الثابت له ذهبوا الى ان هذه الاضافة التي هي بين
المعلوم والعالم انما هو ثبوت المعلوم فيه او في الآلة ان لم يكن المعلوم
عين العالم فقرر رايهم على انه تمثل حقيقة الشيء عند المدرك بشبحها

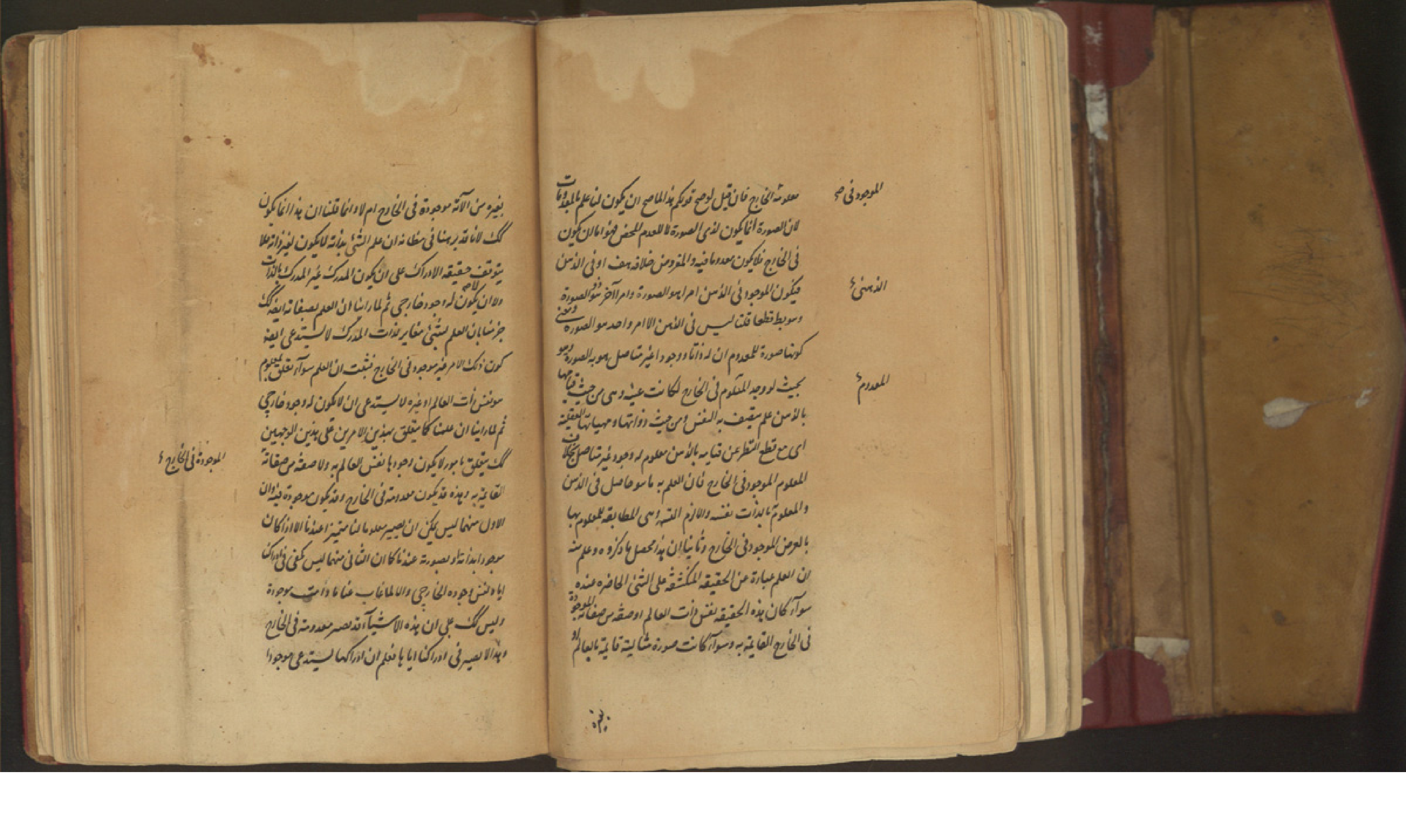
او بما به يدرك سواء كانت غير مغايرة للمدرك بذاته او حقيقة الموجودة
في الخارج كادراك النفس الناطقة ذاتها وصفاتها لحضور ذواتها
عندها او غير حقيقة الموجودة في الخارج كادراك النفس الامور الغير الغائبة
لها بصورها المنتزعة من ذواتها الموجودة في الخارج كما في الكليات
غير مشروط بحضور المادة واقترانها بعوارضها او تعلقها معها كالصور — كالصور
الكلية المنتزعة من افراد الانسان والحيوان وغيرهما او مشروطا
بتعلقها بها كصور المعاني الجزئية من المحسوسات المنتزعة المتعلقة — بتعقلها
بالمحسوسات المنتزعة عنها بالقوة المدركة الوهمية او مشروطا باقترانها
بعوارضها المادية المؤثرة كالصور الجزئية المدركة بالقوة الخيالية — بالقوى
او مشروطا بها وبحضور المادة كالصور الجزئية المدركة بالحواس الظاهرة
او بصورتها الحاصلة من ذواتها الموجودة في الخارج ابتداء من غير عمل
وانتزاع كما هو في المجردات البرية عن المادة الجسمانية ولواحقها و
عوارضها كالعقول والمعدومات كشريك الباري تعالى واجتماع
النقيضين واستدلوا على ذلك بوجوه منها انا اذا ادركنا شيئا
فلا شك انه يحصل لنا حال لم يكن قبلها وتشهد بها الفطرة بانها



حصول امر لم يكن او زوال امر كان وهذا الامر الحاصل ليس الا نفسها او
هي الاضافة وما تقتضيها والمعلوم المنكشف الحاصل للعالم اما ذاته
او صورته والثاني من هذه الامور ليس يصح لذلك ان لم يكن
معه هذه الاضافة والا لصح ان يكون احد عالما بامر ولا يكون هذا
الامر مستترا عنده وحاصلا له وان كان معه هذه التي هي حضور المعلوم
ووجوده عنده كان هذا كافيا في ادراكه ولا يكون له توقف عليه فلا
يكون الادراك هذا الامر واما الاول من هذين الامرين الباقيين فلما
لم يكن الا ثبوت المعلوم عند العالم ولا معنى لوجود المعلوم او صورته
الا نفس هذا فتعين ان الادراك ليس الا نفس الصورة الموجودة في المدرك
او في آلته او عنده وهو كما انه نفس الادراك وهو كذلك نفس المدرك
بالذات المنكشف على النفس الحاضر عنده والا لزم التسلسل قال المعلم الثاني
والمعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك فاما
الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو معلوم بالعرض والا لزم التسلسل
وقال بهمنيار في تحصيله المحكوم عليه بالحقيقة هو وبالعرض الامر
الموجود في الخارج وقال ابو العباس اللوكري في بيان الحق والمحسوس

بالحقيقة

بالحقيقة هو ما يتصوره الحساس من المحسوس صورة لا الجسم المحسوس فيكون
الحساس بوجه ما ذاته لا انه المتصور بالصور المحسوسة فان قلت — لا المتصور
هذا انما يوجب ذلك لو لم يكف في المعلومية وجود الشيء في الخارج
وحضوره بحسبه عند العالم به على ما هو الظاهر بحسب الجليل من النظر
قلت لو كفى ذلك فيه لوجب ان يكون لنا علم بكل ما هو موجود في
الخارج ما دام موجودا فيه وليس كذلك ولو سلم انه لا يوجب ذلك
لجواز ان يكون لادراكه شرط غيره وانتفى لنا ان نقول لو كان الامر كذلك
لما صح لنا ادراك شيء منه بعد انتفائه عن الخارج ولا ادراك امور لا تتعلق
به الوجود الخارجي في وقت من الاوقات كشريك الباري تعالى واجتماع
النقيضين والضدين وليس كذلك فالشيء انما علم بوجوده العقلي
الذي هو نفس صورته الحاصلة عند العقل لا يقال ان غاية ما لزم من ذلك
القول بالصورة في العلم بالمعدومات وهو لا يستلزم كون العلم هو نفس
الصورة في ادراك الموجودات لان الادراك معنى واحد لا يختلف
الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه نفس الصورة في موضع علم
انه كذلك في اي موضع كان ويشدك اليه بقاء العلم بحاله مع انتفاء



معدومة في الخارج فان قيل لو صح ما ذكرتم لم يلزم من ان يكون لنا علم بالمعدومات — الموجود في
لان الصورة انما تكون لذي الصورة لا للعدم المحض فهو اما ان يكون
في الخارج فلا يكون معدوما فيه والمفروض خلافه هف او في الذهن
فيكون الموجود في الذهن امرا هو الصورة وامرا آخر هو ذو الصورة — الذهني
وهو باطل قطعا قلنا ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى
كونها صورة للمعدوم ان له ذاتا ووجودا غير متأصل هو به الصورة وهو
بحيث لو وجد المعلوم في الخارج لكانت عينه وهي من حيث قيامها — المعدوم
بالذهن علم يتصف به النفس ومن حيث ذواتها وماهياتها العقلية
اي مع قطع النظر عن قيامه بالذهن معلوم له وجود غير متأصل بخلاف
المعلوم الموجود في الخارج فان العلم به ما هو حاصل في الذهن
والمعلوم بالذات نفسه واللازم انتهى اي المطابقة للمعلوم بها
بالعرض الموجود في الخارج وثانيا ان محصل ما ذكره ... ان
ان العلم عبارة عن الحقيقة المنكشفة على الشيء الحاضرة عنده
سواء كان هذه الحقيقة نفس ذات العالم او صفة من صفاته الموجودة
في الخارج القائمة به وسواء كانت صورة مثالية قائمة بالعالم او

نی

بغيره من الآلة موجودة في الخارج ام لا وانما قلنا ان هذا انما يكون
كك لانا قد برهنا في مظانه ان علم الشيء بذاته لا يكون بغير ذاته فلا
يتوقف حقيقة الادراك على ان يكون المدرك غير المدرك بالذات
ولا ان يكون له وجود خارجي ثم لما راينا ان العلم بصفاته اللازمة كك
جزمنا بان العلم بشيء مغاير لذات المدرك لا يستدعي الا
كون ذلك الامر غير موجود في الخارج فثبت ان العلم سواء تعلق بمعلوم
هو نفس ذات العالم او غيره لا يستدعي ان لا يكون له وجود خارجي
ثم لما راينا ان علمنا كما يتعلق بهذين الامرين على هذين الوجهين
كك يتعلق بامور لا يكون وجودها نفس العالم به ولا صفة من صفاته — الموجودة في الخارج
القائمة به وهذه قد يكون معدومة في الخارج وقد يكون موجودة فيه وان
الاول منها ليس يمكن ان يصير معلوما لنا بنفسه اعني لا ان كان
موجودا بذاته او بصورته عندنا كان الثاني منها ليس يكفي في ادراكنا
اياه نفس وجوده الخارجي والا لما غاب عنا ما ذات موجودة
وليس كك على ان هذه الاشياء قد يصير معدومة في الخارج
وهذا لا يصير في ادراكنا اياها فنعلم ان ادراكنا يستدعي وجودا



آخر سوى وجودها الخارجي سواء لم يمكن في قوانا المدركة فهو اما في
الخارج بوجه لا يكون هذه الاشياء بحسبه قائمة بامر من الامور وهو
باطل قطعا والا لزم المثل الافلاطونية وقد قيل في ابطالها ما قد قيل
واما بوجه يكون قائما بغير قوانا المدركة ولو كان الامر كذلك لصح ان
يكون احد منا عالما بالعلم يكون قائما بغيره وهو باطل قطعا فتعين
ان يكون قائما بذات المدرك او بآلاته ثم لما راوا ان القائم بذات
المدرك او آلاته لم يجز ان يكون جوهرا متقوم الوجود بالمحل بل هو بنحو
عرضية او كونه شبحا ومثالا للمدرك هو به لا نفس ذاته وحقيقته على
ما نص عليه الطوسي بقوله بل الموجود ههنا انما هي الآثار المحاكية لها كما حم
رسي علمنا بها وقال في موضع آخر من كتابه ان ذوات المجردات متعلقة
فلا يعتبر نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت النفس قد
حصلت فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل هذا كلامه وعلم
منه سوى ما حققناه لك ان علمنا بالاشياء ليس ذواتها لا صورها
واشباحها واذ قد مهدت هذه المقدمة لك ان نقول ان قوله
ان الحكماء لما راوا ان التعلق بين المدرك والمعدوم الصرف غير

بحكم البديهة وانا ندرك اشياء لا وجود لها في الخارج كما في المنامات
والمتخيلات حكموا بان العلم هو الصورة الحاصلة في القوة المدركة
او في آلاتها ليس على ما ينبغي اذ مجرد هذين الامرين ليس يلزم ما ذكر
اما اولا فلجواز ان يكون العلم نفس الاضافة بين العالم والامور الموجودة
في الخارج او بينه وبين هذه الصورة لا نفس الصورة ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون العلم صفة كان لها هذه الاضافة ولا يكون الصورة لا نفس
المعلوم ولا العلم واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان هذين الامرين يستدعيان
ان يكون العلم هو نفس الصورة لكن لا نسلم ان ذلك يستدعي ان
يكون هذه الصورة موجودة في القوى المدركة لجواز ان يكون موجودة
في الخارج اما بنفسها كالمثل الافلاطونية او بصورها في مجرد آخر واما
ثالثا فلانا لو سلمنا ذلك لنا ان نقول لو كان العلم صورة في القوة
المدركة لم يكن لنا علم بهذا الشيء لامتناع حلول صورة الشيء فيها او في آلاتها
ولو سلم لنا ان نقول ان معنى العلم عندهم لو كان ذلك لما كان
للواجب تعالى علم اذ ليس له قوة مدركة ولا آلة لا يقال ان قوله او
عندها لدخول علمه تعالى في الحد لان ضمير عندها راجع الى القوة المدركة

ذلك



وليس له قوة مدركة نعم لو قيل ان العلم هو الصورة الى حصوله عند الذات
المجردة لكان الامر كذلك ثم وجدوا ان تلك الصورة لا تتعلق
بالمادة بتعلق [illegible] التجريد فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة كان
الادراك بحاله كما في المبرسم والنائم فحكموا بان الادراك هو الصورة
المجردة عن المادة الخارجية ضربا من التجريد حتى ان المبصر بالذات
انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة وللقائل ان يقول لو
كان الامر كذلك لما اشترطوا في ادراك الشيء بالحواس الظاهرة
حضور المادة الخارجية وليس كذلك كما سيعرف [illegible] العلم
لصفات النفس على ما حققناه كذلك انما هو نفس الصورة المنطبعة
في المادة الخارجية فلا يكون مطلق الادراك مشروطا بهذا التجريد
ثم وجدوا مراتب التجريد مختلفة فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة
مجردة ضربا من التجريد لكنها مشروطة بحضور المادة وقريب منها الصورة
المتخيلة اقوى تجردا منها لعدم احتياجها الى الحضور اي حضور المادة الخارجية
والمعاني الجزئية المدركة بالوهم اشد تجردا وبراءة عن المادة
تنتهي الى درجة التعقل فان المعقول مجردا من المادة ولواحقها

بلغ

التي هي

وان المبصر

ايضا

بالكلية

بالكلية ولذلك ينطبق على الصغير والكبير وذوي الاوضاع المختلفة هذا من
طرف المدركات التي هي الصور الادراكية ان اراد بالمادة الخارجية
ما يشتمل الموضوع لنا ان لا نسلم ان شيئا من الادراكات الحصولية
مجردة عن المادة الخارجية اذ كل واحد من الادراكات المذكورة
في مادة خارجية هي موضوعاتها وكذا ان اراد بها ما لا يشتمله ان
الحاصل في القوى والآلات ليس مجردا عن المادة بهذا المعنى اذ هو لما
في القوى الجسمانية ملزوم لمقارنتها وهي مقارنة لجسم المقارن
لما يكون مقارنة للهيولى الاولى هذا من طرف المدركات التي
هي الصورة الادراكية واما من طرف القوة المدركة فوجدوا ان ما يدرك
بالآلات الجزئية المكتنفة بالغواشي المادية وهي الحواس لا تجرد بالكلية
عن المادة الخارجية ولواحقها فيتعلق الادراك بها مخلوطا بتلك
اللواحق فلا يكون معقولا بل محسوسا لا ينطبق على الامور المختلفة في
جزئية واما ما يدركه النفس بذاتها من دون توسط الآلة فهي لما
تجردها عن تلك اللواحق بالكلية فيكون كليا نسبتها الى الامور المختلفة
في تلك اللواحق كالمختلفات في المقادير صغيرا او كبيرا او في الاوضاع

على

غير

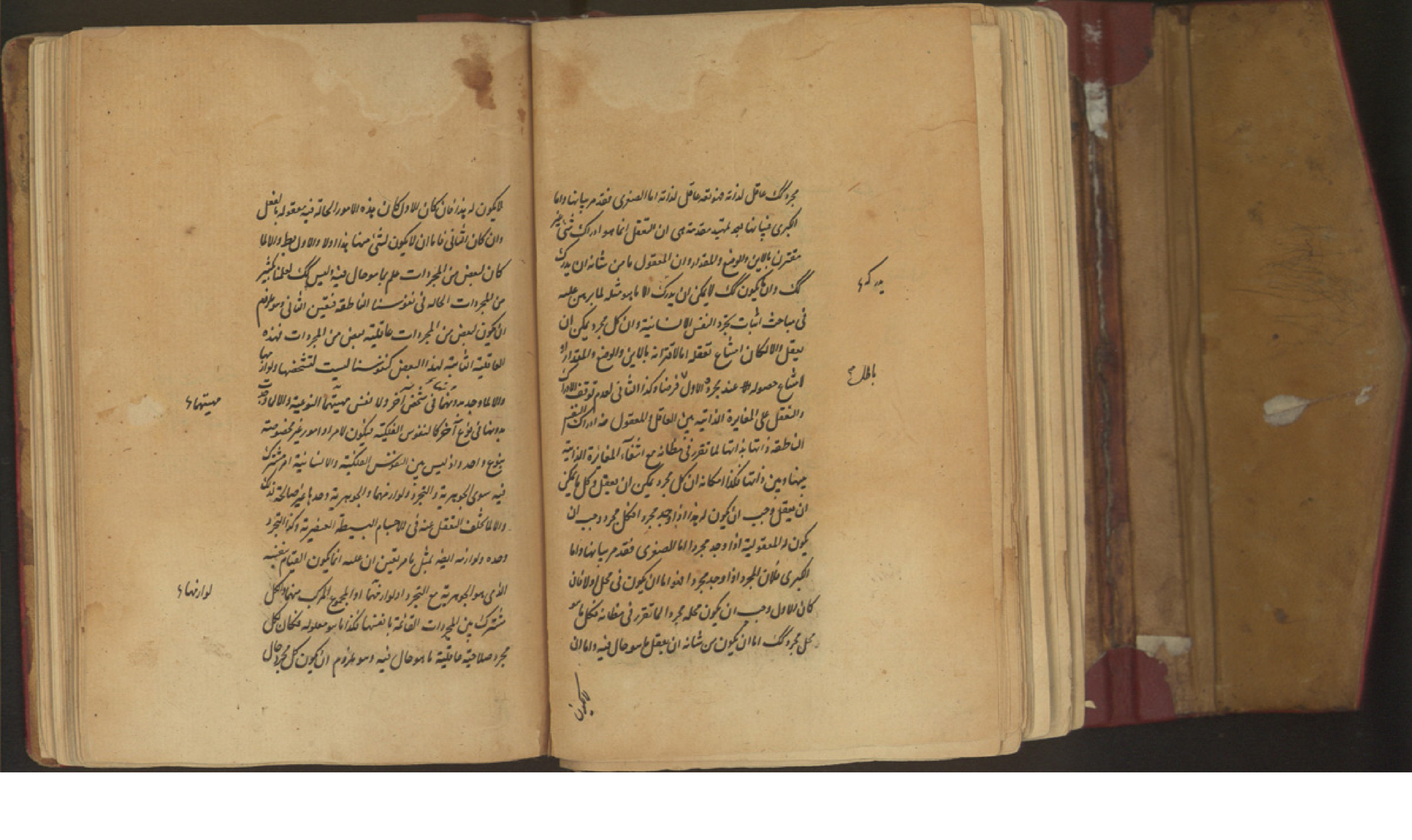
العوارض

صغرا وكبرا



بحيثه ويسرة الى غيره وتلك نسبة واحدة فحصل لهم من هذه الانظار ان حقك
مدار العاقلية والمعقولية على التجرد فان ثبت في الحيوانات نفوس بنا
مجردة كما ذهب اليه الاشراقيون ومال اليه الشيخ في كتب المباحث المباحث
لزم ان بعض دلائل التجرد منها كما حقق في شرح الهياكل كان مدار المدركية
والمدركية مطلقا على التجرد لقائل ان يقول انهم قد فسروا المعقول بلغ
بصورة مجردة عن المادة ولواحقها المؤثرة فيه والتعقل بادراك امر
من حيث هو كذلك وبناء على ذلك قالوا ان ادراك الحواس الظاهرة
والباطنة وحدها ليس تعقلا ولا معقولا وعلى هذا ان اردت
ان بناء العاقلية والمعقولية بهذا المعنى على هذا التجريد والتجرد الشامل
لهذه الانحاء المختلفة ممنوع اذ الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة ولم
مجردة بهذا المعنى وهي ليست معقولة اتفاقا وان اردت ان بناء
العاقلية والمعقولية بمعنى آخر شامل للادراكات والمدركات
كلها على ما ينادي عليه قوله مدار المدركية والمدركية مطلقا على التجرد
على هذا النوع من التجريد فنقول انه كذلك وليس يلزم منه ان يكون
كل مدرك ومدرك مجردا عن اللواحق المادية والغواشي الغريبة الكونية

منه او الحواس والمحسوسات مدركات ومدركات كذلك نسخه
وليس لها تجرد عن المواد الخارجية ولواحقها هذا وقد ثبت بما تقدم
من البراهين كون الواجب لذاته في اعلى مراتب التجرد عن
المادة ولواحقها وعوارضها كان عاقلا بنفسه لذاته قال الشيخ علماء
الرئيس في الهيات الشفاء وقد عرفت ان الشيء ان لا
يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده واما الوجود الصوري فهو
الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل
فالبري عن المادة ولواحقها وعلائقها المتحقق بالوجود المفارق
هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول
ذاته فكان ذاته عقلا وعاقلا ومعقولا وحاصله ان المانع عن المعقولية
انما هو المادة ولواحقها وليس للواجب فما يكون وجوده فقط
وجودا عقليا مفارقا من شأنه اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل وهو
بالنظر الى ذاته كذلك وقد عرفت ان الادراك لا يقتضي صورة مغايرة
للمدرك فيكون ذاته فقط ادراكا لنفسه فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا
ومن هاهنا تسمع انهم يقولون انه تعالى عالم بذاته لانه مجرد قائم بذاته وكل



مجرد لك عاقل لذاته فهو ايضا عاقل لذاته اما الصغرى فقد مر بيانها واما
الكبرى فبيانها انه يجب تمهيد مقدمة هي ان التعقل انما هو ادراك شيء مجرد
مقترن بالاين والوضع والمقدار وان المعقول ما من شانه ان يدرك
لك وان لا يكون لك لا يمكن ان يدرك الا ما هو مثله لما برهن عليه
في مباحث اثبات تجرد النفس الانسانية وان كل مجرد يمكن ان
يعقل والا لكان امتناع تعقله اما لاقترانه بالاين والوضع والمقدار او
امتناع حصوله عند مجرد والاول خلاف فرضنا وكذا الثاني لعدم توقف الادراك
والتعقل على المغايرة الذاتية بين العاقل والمعقول فان ادراك النفس
الناطقة ذاتها بذاتها لما تقرر في مظانه مع انتفاء المغايرة الذاتية
بينها وبين ذاتها فكذا امكانه ان كل مجرد يمكن ان يعقل وكل ما يمكن
ان يعقل وجب ان يكون له هذا اذا وجد مجردا فكل مجرد وجب ان
يكون له المعقولية اذا وجد مجردا اما الصغرى فقد مر بيانها واما
الكبرى فلان المجرد اذا وجد مجردا فهو اما ان يكون في محل اولا فان
كان الاول وجب ان يكون محله مجردا لما تقرر في مظانه فكل ما هو
محل مجرد لك اما ان يكون من شانه ان يعقل ما هو حال فيه والا فان

لا يكون

يدرك له

بالعلم

لا يكون له هذا فان كان الاول كان هذه الامور الحالة فيه معقولة له بالفعل
وان كان الثاني فاما ان لا يكون لشيء منها هذا اولا والاول باطل والا لما
كان لبعض من المجردات علم بما هو حال فيه وليس لك لعلمنا بكثير
من المجردات الحالة في نفوسنا الناطقة فتعين الثاني وهو يستلزم
ان يكون لبعض من المجردات عاقلية بعض من المجردات فهذه
العاقلية الثابتة لهذا البعض كنفوسنا ليست لتشخصها ولوازمها
والا لما وجد [illegible] في شخص آخر ولا نفس هيئتها النوعية والا لما وجدت
فيها في نوع آخر كالنفوس الفلكية فيكون لامر او امور غير مخصوصة
بنوع واحد اذ ليس بين النفوس الفلكية والانسانية امر مشترك
فيه سوى الجوهرية والتجرد ولوازمهما والجوهرية وحدها غير صالحة لذلك
والا لما تخلف التعقل عنه في الاجسام البسيطة العنصرية وكذا التجرد
وحده ولوازمه ايضا بمثل ما مر فتعين ان علته انما يكون القيام بنفسه
الذي هو الجوهرية مع التجرد ولوازمهما او المجموع المركب منهما فكل
مشترك بين المجردات القائمة بانفسها فكذا ما هو معلوله فكان كل
مجرد صلاحية عاقلية ما هو حال فيه وهو يلزم ان يكون كل مجرد حال

هيئتها

لوازمها

في مجرد آخر معقولا له وان يكون كل مجرد قايم بذاته صالحا لان يعقل شيئا
وانه تعالى قد مر ان التعقل لا يستدعي ان يكون المعقول غير العاقل بالذات
ونفس ذواتها حاصلة عند انفسها كان ذواتها معقولة لها وهو ملزوم
ان يكون كل مجرد معقولا اما لذاته او لغيره وان يكون كل مجرد قايم بذاته
عاقلا لذاته فقط او لغيره فثبت ان كل مجرد قايم بذاته عاقل لذاته فثبت
المطلب الذي هو كونه تعالى عالما بذاته ثم لما عرفت ذلك وكان ذاته تعالى علة
موجبة للممكنات كلها اما بدون شرط او بشرط هو منه وكان العلم
بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول فالوا لزم من علمه تعالى بذاته كونه تعالى
عالما بجميع المعقولات بهذا الاصل ويلزم وهو مركب من مقدمتين احدهما
انه تعالى عالم بذات هي علة موجبة للموجودات الممكنة كلها وثانيهما كل
ما هو عالم بعلة كذلك عالم بجميع الموجودات فالواجب تعالى عالم بالموجودات
اما انه عالم بذاته فقد مر بيانه واما انه علة لجميع الموجودات الممكنة كلها
فلما بيناه من وجوب انتهاء سلسلة العلية اليه ووجوب كونه واحدا
لا شريك له واما ان كل عالم كذلك فهو عالم بجميعها فلان العلم بالعلة الموجبة
ملزوم للعلم بمعلولها واعترض عليه بوجوه اولها في كيفية علمه تعالى بالاشياء

والكائنات ذاته المقدسة علة لها ع
لكل الكائنات ع
على علمه تعالى بالممكنات ع

واليه يشير قوله ولما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول الحجة عليه ان
حضورها غير حضور معلولها ومحصوله ان علمه تعالى بذاته لو كان مغايرا للعلم
بالكائنات كلها لكان احد العلمين كون معلومه غير معلوم الآخر منهما
بغيره فلا ان استلزم حضورها اي حضور الذات عنده تعالى نفسها الذي
هو العلم بها حضور المعلول وحصوله عنده الذي هو العلم به فهذا الحضور
او الحصول اما ان يكون بطريق الارتسام اي ارتسام العلم بالمعلول في
ذات العلة فيلزم ان يكون ذاته تعالى محلا للكثرة من الامور الممكنة فان
الصور القائمة بذاته تعالى تكون لها غير ذاته تعالى لا تكون واجبة لذواتها فحينئذ
ان كانت ذاته تعالى لزم كونه تعالى فاعلا وقابلا للشيء الواحد من جهة
واحدة وهو باطل قطعا وان كانت غير ذاته تعالى كانت ذاته تعالى
منفعلة من الغير مستكملة به ومع ذلك لزم منه القول بكون الاول
ذات صفة غير اضافية ولا سلبية والقول بان معلوله الاول غير
مباين لذاته وانه تعالى لا يوجد شيئا مباينا لذاته بل هو يتوسط الالة
الحالة فيه وموضع كونه من المحالات مخالف لما ذهبوا اليه او يكون
حضورها عنده تعالى بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم القول

ثان ع
فيلزم كونه فاعلا لها ع



الافلاطونية وقد قيل في ابطالها ما قد قيل او يكون حضورها عنده بطريق
آخر هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة
لان الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء فلو كان كذلك
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون زيد عالما بصورة تقوم بذهن عمرو وذلك
ع ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كان المدرك النفس
لا ادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات
الى الآلة وهو باطل قطعا لاستلزامه استكماله بالغير ايضا العلم بتلك
الصور ومحلها اما ان يكون صورا قائمة بنفس تلك الصور وبنفس المحل
او بصور غيرها وعلى التقدير الاول انتقض حد العلم وعلى الثاني لزم
التسلسل ومع ذلك لا يكون صدور محل العلم على ما يشير اليه قوله
ثم لم يكن ايجاده لذلك الامر بالعلم لتوقف العلم عليه وهو خلاف
ما تقرر من ان مرجع صدور هذا النحو من الممكنات بهذا الترتيب عنه تعالى
الى هذا السلك العظيم والوهم انتفاء حد العلم المغايرة [illegible] بين العلم
والمعلوم نفي بعض من الفلاسفة علمه تعالى بغيره ايضا اما الاول فلامتناع
حصول الشيء عنده بنفسه واما الثاني فلعدم اللوازم المتقدمة والقصر

وان ؛

انما هو علم تعالى
حم

بعض

بعض على نفي احد العلمين نظرا الى احد الدليلين ونفى بعض آخر منهم
عنه تعالى العلم بالعلم للزومه لاتناهي الصفات اذ علمه تعالى لو جاز ان
يتعلق بعينه لكان حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته وهو غير علمه بعينه وهكذا
في جميع المراتب الغير المتناهية وليس لك ان تقول العلم بالعلم نفس
العلم لان صورة احد المتغايرين غير صورة المغاير الآخر ونفى بعض آخر
علمه تعالى بغير المتناهي لاستلزامه صورا غير متناهية استحال التحقق ونفى
الباقون علمه بالمعدومات لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم
كذلك لانه نفي محض ثم بعض من المحققين بعد بيان عدم توقف الادراك
على المغايرة الذاتية بين العاقل والمعقول بعدم توقف الادراك على حصول
صورة المعلوم في العالم وعدم توقفه على غير صورة صادرة من العلة
كان العلم بالمعلولات وبيان ان الكاتب كما يطلق على من يتمكن من
الكتابة سواء كان مباشرا لها اولا وعلى من باشر بها حين كذلك
كذلك لفظ العالم قد يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال
استحضار المعلوم اولا وعلى المستحضر حال استحضاره قال ان علمه
الاجمالي بعين ذاته تعالى او هو ذاته تمكن من استحضار اي شيء كان في

منه ؛ تحقيقها

مبينه ؛

اي وقت كان وان عالمية بهذا المعنى لا يحتاج الى شيء غيره واما علمه
التفصيلي وعالمية بهذا المعنى فهو يتكثر بتكثر المعلومات ضد كون العلم عبارة
عن الصورة الحاصلة عند الذات المجردة التي يمتنع وحدة تلك الصورة
مع كثرة المعلوم بها وهو ظ فعلى هذا فعين ذاته تعه ويتحد هناك المدرك
والمدرك والادراك ولا يتعدد الا باعتبارات يعتبرها العقل الا المعقولة
القريبة منه تعه فهو يكون عين ذاته وهو تلك المعقولات اذ لا
يتصور هناك عدم صدور المعاني المدركة ويتحد هناك المدركات
والادراكات ولا يتعدد الا باعتبار وتتغاير بها بالذات لذات
العاقل واما المعقولات البعيدة الحادثة كالماديات والمعدومات التي
يمكن لها ان توجد في وقت او يستحيل وجودها فبارتسام صورها
المعقولة في معقولاته القريبة التي هي كالمدركات لها اولا وبالذات
الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات ثم ادركها بارتسام صورها في
الآلات المدركة لها وذلك لان الموجود في الحاضر حاضر والمدرك
للحاضر مدرك لما يحضر معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ثم قال لا يلزم على هذا

شيء من المحالات المذكورة في مظانها ولا المذاهب الشنيعة وامثال
ما ذكره على ان حضور شيء لشيء او عنده انما هو نسبة بين العالم والمعلوم
ولا يشترط فيها المغايرة الذاتية بين طرفيها والا لما تحقق وجودها
في علم الشيء بذاته والا الوجود الظلي للمعلوم والا لما وجد بدونه في العلم بصفات
النفس القائمة بها الموجودة بالوجود العيني لامتناع قيام العلوم بالذات الفرض
موصوفا بالعلم به والا لما وجد بدونه علمنا بالمحسوسات الغائبة عندنا
التي هي باقية لنا معلومة لا انفسنا على ما بين في مظانه ولكن النسبة
فاعلية بين الواجب لذاته ومعلولاته اوكد واشد من نسبتنا
الى الصور المحسوسة المعلومة لمعلومنا المكتسبة علينا قال هذا التقابل
ما يشير اليه قوله وما قيل من ان حصول المعلول للعلة اوكد من
حصول للفاعل هنا على ان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب
نسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما
كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى والا لما حصل لنا علم بمدركات
الحواس اذ نسبتها اليها نسبة فاعلية بعيدة او نسبة الشرط
الى ما هو مشروط به بذا المحل ما ذكره واورد عليه للصه بالفيح عنه قوله

نسبتها
لمعلومنا
القابل



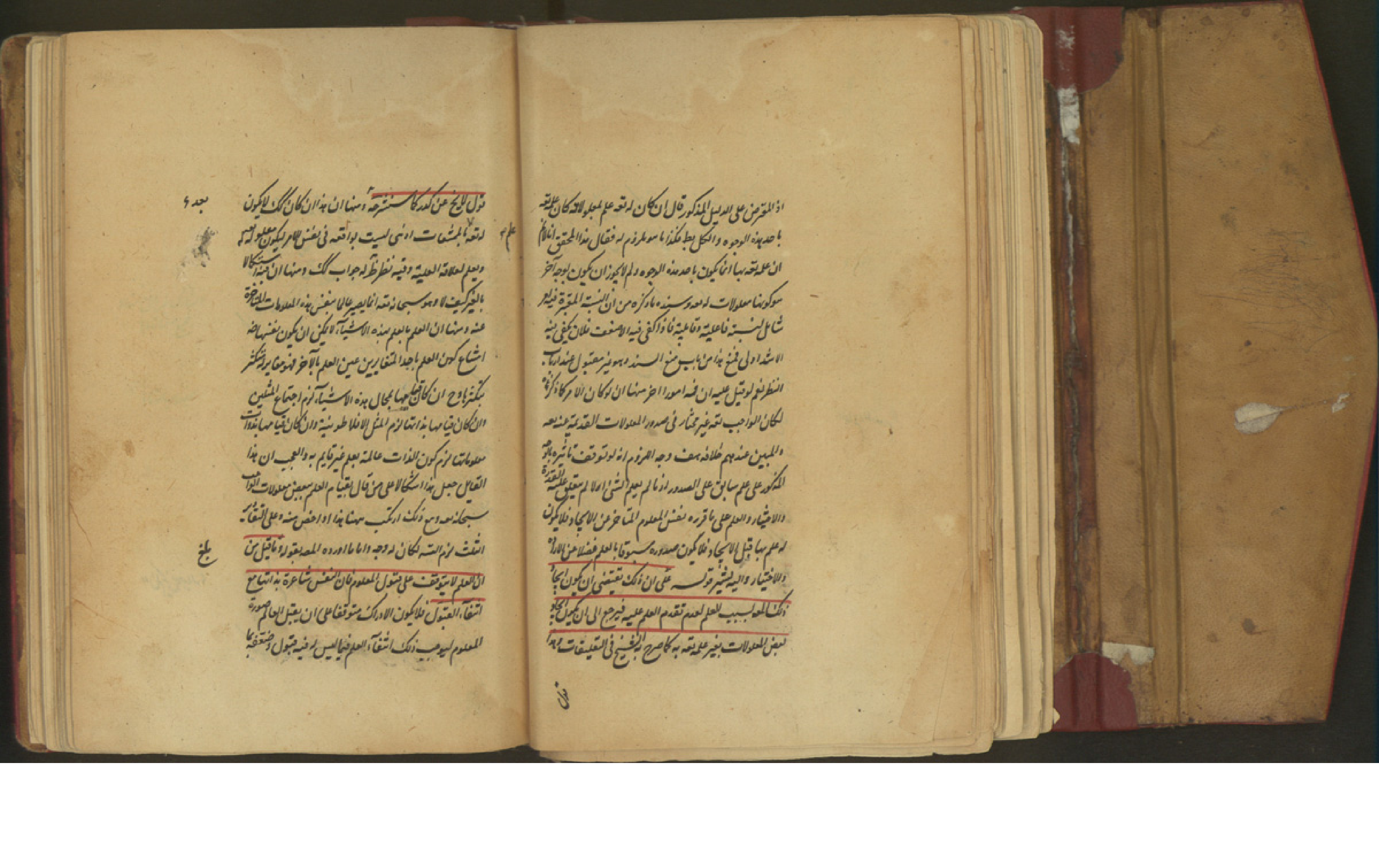
فهو غير م لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم
ووجود المعلوم في الخارج فقط والا كان لازما الوجود العقلي فهو لا يرتبط بالعلم
الا بحسب هذا النحو من الوجود وههنا كلام اي هذا الارتباط مصحح للعقل بل
لقائل ان يقول ان هذا كما ان نسبة السواد الى قابله بل
والى فاعله بالوجوب ونسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلان
كون الثانية منشأ الاتصاف به اولى وهذا مما لا يقول به عاقل
او العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يكفي تحقق نسبة اخرى
وان كانت اوكد من تلك النسبة والجواب عنه انا بينا ان
النسبة نسبة عامة شاملة للنسبة الفاعلية البعيدة او الشرط
القريب او القابلية القريبة واذ من البين ان نسبة الفاعل
التام الى معلوله ليست بانقص من هذه النسبة فيكون هي
اولى بان يكون نسبة علمية كيف لا ولو لم يكن الامر كذلك لم يكن لنا
ان ندرك مدركات الحواس اذ ليس يحصل لنا اليها نسبة قابلية
ولا ايجادية وانما يكون لنا اليها نسبة فاعلية بعيدة اذ ليس فاعل القوى
سوى النفس الناطقة فيكون هذه حاصلة فيما هو معقول لنا لذاته كما

ولا نم ٤

ولا نسلم

وانما تشبه القائل بهذا هناك اذ هذه النسبة اضعف من هذه
النسبة الكافية في كل واحدة منهما في الادراك فكانه قال ان هذه
النسبة التي هي من جملة النسب المعتبرة في الادراك اذا كانت
كافية فيه كان الاقوى اولى بذلك يرشدك اليه قوله اولى اذ هو
فرع الاشتراك كما في صحة اعتباره في الانكشاف وزيادة احدهما على
الاقوى فيه وبالجملة ان المانع من الادراك لهذا الوجه ان كان اشتراط
الادراك بكون الصورة موجودة بالوجود الظلي فهو ليس من شرائطه
وان كان اشتراطه لمغايرة ذاتية بين المعلوم والعلم به فهو ليس من
شرائطه كما عرفت هذه وانشا وصفتنا وان كان اشتراطه كون هذه النسبة
نسبة قابلية فهو ايضا ليس من شرائطه والا لما حصل لنا العلم بمدركات
الحواس فيكون نسبة عامة شاملة لنسبة الفاعل الى المفعول كما هي
متحققة بين موجد العالم والعالم والاول منهما من شأنه ان يدركه كما
الا من شأن الثاني منهما ان يدرك فيكون مدركا له على ان هذا القول
الصادر من هذا المحقق اذا عرض على القانون كان من خاصته
ما ذكره قدس سره ولا يتوجه عليه المنع وانما قضاه ان ذلك كذلك اذ

العالم والمعلوم ٤



اذ المعترض على الدليل المذكور قال ان لو كان له تعالى علم بمعلولاته لكان علمه تعالى
باحد هذه الوجوه والكل باطل كذا اما سمعته فلزوم له فقال هذا المحقق انا لا نم
ان علمه تعالى بها انما يكون باحد هذه الوجوه ولم لا يجوز ان يكون بوجه آخر
سكوتهم عنه معلولات له تعالى وسنده ما ذكره من ان النسبة المعتبرة في العلم
شامل لنسبة فاعلية وقابلية فاذا اكتفى فيه بالاضعف فلان يكتفى بينه
الاشد اولى فمنع هذا من باب منع السند وهو غير مقبول عندهم.
انظر نعم لو قيل عليه ان فيه امور اخر منها ان لو كان الامر كما ذكره
لكان الواجب تعالى غير مختار في صدور المعلولات القديمة عنه مع
والمبين عندهم خلافه بمعنى وجه اللزوم انه لو توقف تاثيره بالوجود
المذكور على علم سابق على الصدور اذ ما لم يعلم الشيء اولا لم يتعلق به القدرة
والاختيار والعلم على ما قرره نفس المعلوم المتاخر عن الايجاد فلا يكون
له علم بها قبل الايجاد فلا يكون صدوره مسبوقا بالعلم فضلا عن الارادة
والاختيار واليه يشير قوله على ان ذلك تقتضي ان يكون ايجاد
ذلك المعلول بسبب العلم لعدم تقدم العلم عليه فيرجع الى ان يكون ايجاده
بعض المعلولات بغير علم له تعالى به كما صرح به الشيخ في التعليقات ما

قوله

بعده قوله لا يخ عن كدر كما ستعرفه ومنها ان هذا ان لو كان كك لا يكون
علم ٢ له تعالى بالمشفقات او هي ليست بواقعة في نفس الامر يكون معلوما له
وبعلم العلاقة العلية وفيه نظر ظاهر لجواب كك ومنها ان تبيه اشكالا
بالغير كيف لا وهو سبحانه تعالى انما يصير عالما بنفس هذه المعلولات الخارجة
عنه ومنها ان العلم بالعلم بهذه الاشياء لا يمكن ان يكون بنفسها لامتناع
اشتباع كون العلم باحد المتغايرين عين العلم بالآخر فهو مغاير له فيتكثر
بتكثرها ويح ان كان قائما بمحال هذه الاشياء لزم اجتماع المثلين
وان كان قائما بها بذاتها لزم المثل الافلاطونية وان كان قائما بها بذاته
معلوماته لزم كون الذات عالمة بعلم غير قايم به والعجب ان هذا
القايل جعل هذا اشكالا على من قال بقيام العلم بنفس معلولات الواجب
سبحانه مع ذلك ارتكب ههنا هذا او اخص منه وعلى التقادير
بلغ انتفت لزم النسبة لكان له وجه اما ما اورده المصنف بقوله وما قيل من
ان العلم لا يتوقف على حصول المعلوم فان النفس شاعرة بذاتها مع
انتفاء الحصول فلا يكون الادراك متوقفا على ان يحصل العالم صورة
المعلوم ليوجب ذلك انتفاء العلم فيما ليس له فيه حصول وصفة لها

يشير اليه قوله فهذا الجدى نفعا اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف
بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول فلا يتحقق لمجرد العلية لانتفاء
ما هو المناط وان تحقق نسبة اخرى ففيه ان مناط الاتصاف بالعلم
ان كان احد الامرين فقط لم يجز ان يتحقق الاتصاف بالعلم بدونهما
لكن التالي باطل كما تقدم اما الملازمة فلامتناع تحقق الشيء بدون ما
هو مناطه واما بطلان التالي فلانا ندرك المحسوسات بالحواس الظ
وليس هذه الامور قائمة بانفسنا والمتحدة بها فلا يكون مناط الادراك
احد الامرين فقط وثانيها انا لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بمعلولها
ان اريد بها العلة المطلقة الشاملة للعلة التامة والناقصة اذ قد يعقل
كثيرا ما علة الشيء ولم يخطر ببالنا ما هو معلول له وكذا ان اريد بها العلة من حيث
انها علة اذ العلم بها من هذه الحيثية متاخر عن العلم بمعلولها لا انها موجبة
للعلم بها وان اريد بها انها من حيث انها موجبة للعلم يستلزم العلم
بها العلم بمعلولها فانا لا نم ان الواجب لذاته عالم بذاته من هذه
الحيثية اذ العلية والمبدائية لكونهما من الاضافيات لم يجز ان
يكون معرفتهما عين معرفة ذاته فيكون مغايرة له فلا يكون العلم بذاته علما

وان لم يكن موجبا له

للعلم بها

للعلم بها ومع ذلك اخذه هذا في بيان ذلك مصادرة وجوابه ما اورده المص
بقوله فان قلت لما كان يتعين المعلوم من قبل العلة اذ لو لم يتعين بها لكان
صدوره عنها دون غيره ترجيحا بلا مرجح فيقتضي العلة امرا معينا كذا وصفة
كذا فيتعين المهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته
وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف عنها وكانت
ان معرفة المقتضي للامر المخصوص يستلزم معرفة ذلك الامر لما كان الواجب
لذاته علة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر
فانه يقتضيها بخصوصياتها ومعه امور مخصوصة اخر وهلم جرا وكان المقتضي
لتلك الخصوصيات نفسه تعالى فانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما انه
الموجد البحت والمعين البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان
لا محالة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بجميعها
من نفسه ومن البين ان العلم بالعلة بهذا الوجه لا يتوقف على
العلم بالمعلول لم يلزم المصادرة بيان ذلك ان المناسبة التي
اوجبها المجيب لا يجوز ان تكون من الاعتبارات والا لما كان لها
وجود في نفس الامر بدون الاعتبار وما لا يكون فيها لا يمكن ان يكون حجا

العلة

لا يشاركه غيره في اتحاد جميع صفاته

بخصوصياتها



لشئ فيها فيكون من الامور المحققة في نفس الامر فالمناسب لمعه الذي هو علة
ذاتيه له اما امر واحد او امور كثيرة منعقدة على ذات العلة والعلم بها يكون
لا يتوقف على العلم بمعلوله فلا يكون العلم بالعلة من حيث هو مستوقفا على العلم
بمعلولها واما ان هذا العلم علة علم بمعلوله فلان العلم بها اما حضوري هو نفس
العلة الذاتية متعلقة بذات العلة اشد من التعلق بين العاقل والصورة
المعقولة المحسوسة الكائنة في عقلها فيكون هذا التعلق كك واما حصولي
مستلزم لتكثر العلة وتعددها ولو في الشهود العلمي وتكرر العلة ملزوم لتكرر معلولها
ان وجدنا فذهنا وان خارجا فخارجا لئلا يلزم وجود الملزوم بدون وجود
لازمه وتكرر لم ح في الشهود العلمي فكذا تكرر معلولها يرشدك اليه ما ذكره
المحقق الطوسي في بعض مصنفاته بالفارسية علم بعلت مقتضي علم بمعلول
بوجه حصول صورتي مساوي علت از آنجهة كه علت بود منفك نتواند
بود از حصول صورت مساوي معه فيكون العلم بالعلة الموجبة موجبا
للعلم بمعلولها لا يقال ان اللزوم بين العلة ومعلولها انما هو بحسب الوجود
الخارجي لا بحسب مهيتها ليتحقق انما يتحقق علية لان المكاتبة
المذكورة التي هي العلية انما هي للمهية الموجودة او الوجود العدم المحقق

في نفس

في نفس الامر لا يمكن ان يكون بعض هذه المكاتبة والاشتراط لما عرفت
آنفا فيكون المهية نفس العلة الذاتية وهي قد يتكرر بحسب الشهود العلمي
فكذا ما هو معلولها على انا لو سلمنا ان الوجود دخلا في العلية لنا ان
نقول ان هذا منع مثل ما دفعناه احسن تدبره فثبت ان العلم
بالعلة الموجبة الذاتية يوجب العلم بالمعلول وسقط ما اورده المصنف عليه
بقوله فاقول فيه نظر اذ من البين ان الواجب لذاته ليس
عين ذات هذا المفهوم المشتمل على النسبة المستلزمة لتعقل الآخر
بل انما يصح ان يراد بقوله انه هو المقتضي البحت لا الشئ المقتضي
بان علية لذاته لا لامر يعرضه مثل تصور غاية او غيره وح لا يظن ان
العلم به يستلزم العلم بمعلوله فان اقتضاءه اياه بذاته لا يستلزم ان
يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون الملزوم لا زما بيّنا فلا يلزم من
تعقلها تعقله بالجملة يبقى المدعى غير مبين بسقوط ما ذكرنا اذ قد عرفنا
ان المراد بتعقل العلة تعقل ذات هي لذاتها علة وان هذا التعقل
ملزوم لتعقل ما هو من لوازمه قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
في آخر هذا المبحث عبارة طويلة محصولها ان ذاته لو لم تعقل الاشياء

علة ، تعلقا ، مستلزم ، يوجب ، اقول ، نفس ، يصح ، غيرها ، ان ، بين

الى ان يوجد يكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ لذلك الشيء على الترتيب الا
عند ما فلا يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان ينفك عنها
بكل وجه هذا كلامه وهو صريح فيما حققناه لك وتدقيق ان المغايرة
المذكورة انما يوجب انفكاك احد المتعلقين عن الآخر لو لم يكن ذات
العلة مقتضية لذات المعلول وليس كذلك اما الملازمة فلان ذات
العلة اذا كانت مقتضية لذات المعلول لم يجز ان ينفك احد المتعلقين عن الآخر
لامتناع تعقل الكل بدون تعقل جزئه بخلاف ما اذا كان ذات المعلول
خارجة من ذات العلة اذ ح جاز ان لا يكون الاول لازما فيما للثاني
فيختلف احدهما عن الآخر واما البطلان التالي فلما يشير اليه قوله
قيل لما كانت الاشياء باسرها صادرة عنه تعالى وهو مبدأ لها على التفاصيل
كان محيطا بها احاطة النواة بالشجرة فبهذه العلاقة تكون ذلك الا
جميعها مجملة وعالما بها وارد عليه بانه لا احاطة للنواة بالشجرة كيف
وليس فيها الشجرة بالفعل فلا يكون عالما بها وهو ظ ومن المحققين
من ادعى قدس سره بعد تبيين ان المعلوم بالذات ليس الا الا
الحاضر بذاته عند العالم به الذي هو المعلوم بالحقيقة وان تميز شيء عنده

او ادراكه

او ادراكه العلم به لا يستدعي حضوره بنفس ذاته عنده ولا حضور
ما هو عنده شبحه الا لما كان الصورة الذهنية التي هي شبح الشيء و
مثاله عالما به وليس كذلك اذ الصورة الخيالية الجبلية مثلا مع انها من
مقولة الكيف على ما هو المذهب المنصور في العلم قد يكون جهة
لتميز الجبل عند العالم به الذي هو من مقولة الجوهر فلا يكون ادراك الشيء
الملزوم لتميزه عنده ملزوما لحصول ذاته عنده ان ذاته تعالى مبدأ
الكل عين العلم بالاشياء كلها واليه يشير قوله وقيل كان الصورة
المخصوصة الذي يتميز ذلك الشيء عند المدرك على ما اليه الاشارة
من ان احد المتباينين كالجبل يمتاز عند المدرك بما يباينه الآخر الذي
هو كيفية مخصوصة مثلا كذلك المقتضي لخصوصية شيء يتميز ذات المقتضي
وصفاته لا يشاركه فيها غيره ولذا وجب ان يصدر عنه هذا الا
المخصوص لا امر آخر يشاركه في النوع والجنس مثلا فكما ان الصورة
التي بها يتميز الشيء او حصل عند المدرك كان عالما به كالعلم بالسماء
مثلا من صورة الحاصلة في النفس علما لا يكون المعلوم به بالذات الا
نفسها كذلك المقتضي الذي يتميز به الشيء او حصل عند المدرك كان

المتعلقين
المتعلقين
صحة المقدم فلما يشير اليه قوله
التفصيل
مجملا
مفصلا

لان المقتضي باقتضائه يميز ذات المقتضي وصفاته ۱۲ منه
بحيثية



علمابه برشدك الى ذلك ولانه اجتماعات الكواكب مثلا على الاوضاع
المترتبة عليها ولانه قطعية او ظنية مع انه ليس بينهما مناسبة بديهية
بل خفية ولما كان المقتضي لجميع العالم على ماسوى في نفس الامر امرا بديهية
واحدا او بتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواه لا امتناع
في ان يكون ذلك الامر او احصل عند المدرك كان علما بكل واحد
مع يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الوجود امرا
واحدا قال المعلم الثاني واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على الكل
من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه
بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته هذا
خلاصة ما ذكره قدس سره بعبارته واعترض عليه المصنف بقوله
اقول لما كانت العلة بحاشية الذات علم ومغايرة لها في الوجود
لا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكفي شهوده
بمجرد ذكره مبدأ امتيازه وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور
من ان حضوره اما في ذات العالم او في غيره وكلاهما مستحيل
على ان مقايسة الصورة على العلة ولانه الاستبعاد بذلك
على ان مقايسة العلة على الصورة

جدا او الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبح له او مثال له على الشيء
الوجه المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلوم ولا مثالا له ولا شبحا
عنه فقياسه على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق لمن له فهم ثاقب
اما اولا فلان ما ذكره من الدليل على ان حضور العلة ليس عين حضور المعلوم
جار بعينه في ادراك الاشياء المباينة للمدرك اذ ما حضر عنده ليس ذات
المدرك ولا ما هو ماهيته على ما هو المذهب المنصور في العلم فلا يكون حضوره
حضوره الا فما هو جوابكم فهو جوابنا واما ثانيا فلانه ان اراد ان ادراك
الشيء حضور نفسه وذاته عند المدرك فهو منقوض بالادراك لنفي
نفس الامر كشريك الباري وما اسمه اجتماع النقيضين والضدين وان
اراد ان ادراكه حضور نفسه عند المدرك او امر به تميز عنده سواء كان
صورة وشبحا له ام لا فمسلم ولا امر هاهنا كذلك اذ ذاته تعالى لما كانت علة
مميزة للاشياء كلها كان العلم بها عين حضوره عنده فيكون عالما بها
واما ثالثا فلانا لو سلمنا جريان الترديد المذكور سابقا هناك لنا ان نختار
شقا ثالثا سواء انه عين ذاته تعالى ولا يلزم منه محذور اذ لا استحالة في كون شيء
عين ذاته كما ان لا استحالة في كون مثال الشيء وشبحه الذي هو ملازم

حضوري الشيخ عند العالم بحضور الاستدعى كون الحاضر غيره في هذا
النحو من الوجود عين ذاته وكيفية ينكشف هي بها شيئا واما رابعا فلان
ما ذكره من ان التحقيق هو كون الصورة عين جهة العلم والا كونها كيفا
خلاف التحقيق فهو خلاف التحقيق على ما حققناه في شرحنا للتجريد
العقايد المنصرية واما خامسا فلانا لا نم ان حقيقة العقل ليست شيئا الا العلم
ان اراد به ما بين الشيء ويميزه تميزا ذاتيا لا يتوقف تميزه على امر آخر
وان اراد به ما هو اخص منه فانا لا نم ان ادراك الشيء انما هو باحد الامرين
المذكورين لجواز ان يكون بامر آخر سوى ذات العقل المتميزة لا بد لنفي ذلك
من دليل او شاهد وبينة واما سادسا فلان ما توهمه من الفارق فهو
ليس كذلك اذ الظاهر ان الفارق انما هو المباينة بين العقل والمعقول في الماهية
والوجود او كون احد الامرين علة والآخر معلولا وكل واحد منهما قد يوجد في
العلم اما الاول فلان الصورة الحاصلة من الشيء عند القوة المدركة قد يكون
كيفا او شيئا للمعلوم والمعلوم بها قد يكون مباينا لها فلا يكون مباينة العلم للمعلوم
موجبا لعدم المعلومية بها واما الثاني فلان العلم بالشيء قد يكون علة لوجوده
في الخارج فلا يكون العلية منافية للعلمية فلا يلزم منه ان يكون بينهما فرق ثم انه

مناسبا

291

ومع ردوده لما ابطل اقوال هؤلاء الموجهين بامور قد علمتها اراد ان يعقبها
فهم من كلامهم فقال اقول والذي يشبه ان يكون مذهب الحكماء هو
ان ذاته تعالى عين العلم القائم به كما انه عين الوجود القائم بذاته فهو علم بذاته
وعلم بمعلولاته اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل كلام من قال ان المحسوسة
المحسوسة لو كانت نفسها كانت حاسة ومحسوسة والقائل ان
يقول انا لو سلمنا ذلك فغاية ما لزم منه ان يكون ذاته تعالى علما بذاته ولا يلزم
منه ان يكون علما بمعلولاته بعين ما ذكره قبل ذلك فهذا العلم القائم بذاته
تعالى باعتبار وهو ... واما انه علم اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر فهو في محل المنع
والحيثية الاولى انما يصح ان يكون علة للحيثية الثانية لو صح ان يكون ذاته
باعتبار علما بمعلولاته وهو لم يثبت بعد ولو ثبت في الثانية باشتمال الامور
المتقدم ذكرها ورد عليه ما اورده عليهم فما ذكره من ان علمه تعالى بذاته من حيث
انه علة بذاته علة لعلمه بغيره فهو كلام حق وصدق لانه قد عرفت من ان العلم
بالعلة ملزوم للعلم بمعلوله ولكن ليس يلزم منه ان يكون هذا العلم عين
العلم بمعلوله باعتبار آخر فالم يبين هذا لم يصح ذلك واما ما ذكره بقوله
وكما ان العلم الاجمالي فيما مبدأ العلم التفصيلي فيما كذلك العلم الاجمالي الالهي

ثم اقول بلغ
بذاته
لو قامت بذاتها
كانت نفسا
وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر
بعلمه



تعلق الصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية والانسانية و
غيرها فالمعلومات كلها حاضرة لزم من غير ان يكون فيها كثرة بحجب ذلك
الحضور فان اراد به ان له تعالى علمين احدهما اجمالي هو عين ذاته وثانيهما
تفصيلي هو عين ذوات ما وجد في الخارج والمدارك على ما هو الظاهر
من كلامه فللقائل ان يقول انك قد قررت في اول هذا الفصل ان
المعلوم بالذات انما هو نفس الصور الحاصلة في المدركة او الاشياء الا ما هو
الموجود في الخارج وقررت آنفا ان الحق سواء ان العلم الذي يستدعي
حضور ماهية عند المدرك لا حضور شبحه ومثاله فلزم عليك ان علمه
الاجمالي بمعلولاته اذا كان ذاته تعالى كان المعلوم به عين ذاته والمعلوم
عندك الذي هو نفس ماهيات الاشياء انما هو نفس العلم لا غير فيكون
ذاته تعالى عين حقيقة معلولاته فيكون جوهرا كالكيفا وغير ذلك من الحقائق
المعلوم له تعالى المعلومة بهذا الوجه واذ هذه الذات التي هي حقائق هذه
الاشياء موجودة في الخارج وهي جوهر وعرض كانت في وجودها
بذاتها قائمة بذاتها غير قائمة بذاتها وهو كما ترى على ان هذا الامور المتقوية
له اذ الامور المختلفة الحقيقة لا يمكن ان يكون لها حقيقة واحدة بسيطة اللهم

شبداء؛ خلاف؛

لمعلولاته؛

الاان

الا ان يدعى ان ذاته تعالى مركبة منها تعالى شانه عنه وكذا لزم عليك ذلك
في علمه الاجمالي لكن لزم عليك في علمه التفصيلي كون علمه تعالى عين معلولاته
وهو امر قد نفقته سالفا وزيفته هذا اذا كان المعلوم بالاول من العلمين
نفس العلم وبالثاني نفس المعلومات واما اذا لم يقل به وكان المعلومات
في العلم الاجمالي معدومات صرفة لا يشم رائحة الوجود لزم وقوع
التعلق بينه او بين علمه وبين المعدومات المطلقة وان قلت انه من
المحالات وان كانت موجودات بوجودات غير اصيلة على ما هو مقتضى
العلم الشبحي على ما هو المشهور لزم المثل الافلاطونية ان كانت هذه الا
بانفسها او قيام معلولاته بذاته تعالى او بذات مباينة له وهو قد ابطله قبل
ذلك وان اراد به ان ذاته تعالى علم اجمالي لمعلولاته ومعلولاته ليس الا
المعلولات الموجودة في الخارج وفي المدارك العقلانية الانسانية على ما
يبادي قوله فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة
المعلومات على ما تقرر في موضعه فهو خلاف ما قرره من
ان العلم بالذات انما هو نفس العلم لا غير ومع ذلك لا معنى لان يكون
الذات هو العلم اذ الحاضر عند العالم به كما في انكشافه واحتياج

قبل؛

قرره؛



فی امر آخر و اللازم ثالثه فی العلم بالعلم نعم لو بین ان ذاته مع بساطته
وجدانیته معلولات صح ان یکون علمها بالامور المتکثرة من معلولاته لا یلزم
منه محذور هو کونه تعالی عین ماهیات الاشیاء او صورها فرجحه هذا اشرف
علیه قوله شرع فی هذا الوجود العلمی الاجمالی هو بعینه الوجود الذی ارتباط
انه مبدأ اشتقاق الموجود و ینسب الیه جمیع الموجودات کما سبق
ولیس هناک وجود عارض بل وجوده غیره عبارة عن انتسابه الی
الوجود القائم بنفسه کما سبق تفصیله ان سلمنا ان جمیع ما ورد فی
بیان هذا الامر الممتنع ان یتم شیء منها کما ان وجوده قائم بذاته امر ثبت
بعده ولیس المراد هو الیه بخلاف ما یصح عنه قوله فهو علم قائم بذاته
لقیام البرهان علی صحته وتقریرهم به فی سائر کتبهم واما قوله فلما کان
علمه مبدأ الممکنات مخصصا لوجودها کان مبدأ الاعتبار قدرة و
ارادة ففیه انک ان اردت بکون العلم مبدأ الممکنات انه مبدأ فاعل
لما فرع او خصوص وجودات الممکنات عنده تعالی لیس یلزم ما عدا وجودها
فی الخارج وان اردت به اعم من ذلک لم یلزم منه علی تقدیر التسلیم
کون علمه تعالی قدرة قال المحقق الطوسی فی شرح رسالة مسئلة العلم

الوجود

بلغ

فانه

فی جواب ان العلم هل یصح ان یکون مؤثرا کالقدرة ام لا قوله الایجاد
هو اصدار الشیء عن علته والعلم کما سبق بیانه هو حضوره عنده فاذا
کان الشیء قد صدر وجوده عن شیء فقد حضر عنده فیکون حضوره باعتبار
الصدور عنه معلولا له وباعتبار حضوره عنده یکون معلوما له والجهة التی
باعتبارها صدر یسمی القدرة والتی باعتبارها حضر یسمی بالعلم الا ان الاعتبارین
عقلیان حقیقیان معا فان الشیء واحد الی شخص احد من جهتین
احدهما العقل لم یتکثر المعنا فان المشهور ان نسبة العقول الی ان
احدهما هل یصح ان یختلف نسبته الا آخر من تلک الجهة التی هو علیها
قول بطلانه هو ان یقال الاب حیث مقابل للابن هل الاب من جهة الابوة
هو المقابل او کان رای هذا الکلام و هو یدل الا انه ظاهرة علی ان
علمه تعالی لیس عین قدرته فامثال هذا انما نشأ من الغفلة عن الحیثیات
والاعتبارات او حسبان ان لیس لها مدخل فی الاحکام الحکمیة
ولیس کل علی ما بنا ذی علیه فلولا الحیثیات لبطلت الحکمیات
فلا تغفل عنها و انظر مثل ذلک فی سائر الصفات کما سبق و نور
و علی هذا یرتفع الاضطراب الواقع فی کلام الناظرین فی کلامهم کما وقع

الحکمة

كلام المعه في كتابه هذا وكلامه تارة يدل على ان القدرة غير العلم واخرى
يدل على انها عينه وسواء انشا من عدم اعتبار الحيثيتين وجعل
ان حكم احدى الحيثيتين حكم الاخرى اليس كذلك اذ لكل حيثية حكم
ليس يجب ان يكون للحيثية الاخرى وباعتبارها يظهر وجه الرموز
المعقولة عنهم ويندفع الشبه التي تورد عن كون الممكنات معلومة
له تعالى من غير ان يكون مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره او قائمة بذاتها
على ما هو اليه الاشارة في قول بعض من المحققين قال الكوكبي في
بيان الحق العقل البسيط في الاول ذاته بخلاف العقل البسيط
الذي يحصل لنا وكما يلزم العقل البسيط فينا مبدأ المعقولات المفصلة
وهذه اللوازم حاصلات في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل
الفعل وهي ان لا تتغير غير متناهية اذ ليس فيها الترتيب الطبيعي
الذي يكون اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعا لقيام البرهان على امتناعه
واما ان تتغير غير متناهية الا على ذلك الترتيب فلا يعرض عنه محال
اشياء لها موجودة بالفعل عارضة للامور المتناهية فان المثلث لا
يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية وهذا العقل البسيط في

الاول

او ستعقه ؛

كذلك العقل البسيط الذي هو في الاول مبدأ لوازمه التي هي المعقولات المفصلة صح صح

الاول لا يكون مباينا فيه بل هو ذاته لانه انفعال عنه المعقولات
وانفعال لها وانه فيها فالمعقولات غير حالة الا بحصول تلك الحقائق
هذا وفي الشفاء الا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده كثرة كانت
كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان
عقله لذاته ذاته ومنه تعقل كل ما بعده فعقله لذاته علة عقليته ما بعده
معلول عقله لذاته على ان المعقولات والصورة التي بعد ذاته انما
هي معقولة على نحو المعقول العقلي لا النفساني وانما اليها اضافة
المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل
بعض وان كانت معا لا يتقدم ولا يتأخر بالزمان فلا يكون هناك
انفعال في المعقولات هذا كلامهما وانما اطنبنا بذكرهما ليعلم ان
تفصيلا واجمالا ادعوها غير ما فهمه المعه فاذكره من ان بعض كلامهم
توهم ان علمه تعالى بالاشياء متغير كعبارة الاشارات حيث قال
الاشياء من ذاته في ذاته وهو افضل من انحاء كون الشيء
مدركا ومدركا وهو نيابة قواعدهم كما سبق فهو انما يكون كذلك
لو كان توسط حرف الجر بين شيء وشيء يقتضي مغايرة ذاتيهما

تعقله ؛

فان بعض ؛

بلغ



المتعلق والمتعلق الا يكفي فيه مغايرة اعتبارية وليس كذلك لما ذكره الشيخ
في الهيات الشفاء انه يعقول فان المعقول هو الذي ماهيته مجردة لشيء والعاقل
هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء ان يكون هو
او اخر بل شيء مطلق والشيء المطلق اعم من هو او غيره فهذا الكلام فيه
توسط اللام بين الشيء ونفسه فاذا جاز ذلك لم لم يجز توسط في
بين شيء ونفسه على ما يفصح عنه قولهم العلم هو الصورة الحاصلة في
الذات المدركة الشاملة لعلم الشيء بنفسه وبغيره فيكون كلامه هذا
في قوة ان علمه بذاته الذي هو عين العلم بمعلولاته ملزوم ان يكون لنفسه معلولات ؟
او لغيره او عنده صورة هذه الاشياء اذ انقسام العلم بانقسام معلومه
فكان علمه تعالى صور فيه باعتبارات علم بمعلومات كثيرة واما ما توهم من
ان كلامه اه ينافي كلام بعض منهم مبني على المثل الافلاطونية فهو
انما يكون كذلك لو لم يستدع علمه تعالى الاجمالي معلوما بل معلومات
لا يمكن ان يكون عين ذاته تعالى وليس كذلك لما اشرنا اليه سابقا من
ان هذا العلم له معلوم بل معلومات لا يمكن ان يكون نفس الموجودات
الخارجية لما قدمنا من ان هذا غير ممكن ولا نفس ذاته لكونها حقيقة انه غيرها

محققه

محققة لا يمكن ان يكون عين ذاته البسيطة الموجودة في الخارج
فيكون موجودات ثابتة بهذا الاعتبار لا بعد من معلولاته لا مور قدم
اليه الاشارة ولا نفس المثل الافلاطونية الا ان هذا الا يكون قوله هذا
دافعا لذلك على ان ذلك ان هذا جاز ان يكون اشارة الى ان
العلم المذكور وان كان عين ذاته الا انه من حيث انه معلومات معلولات ؟
منكشفة ليس نفس الذات ولا نفس العلم ولا جزء واحد منهما
ولا قائمة بذاته فيكون في صقع ربوبيته على ما نص عليه بعض الاعاظم
فتوهم بعض انها قائمة بذوات تعالى الخارج فيكون مثلا افلاطونية
وليس الامر كذلك واما ما قال بعض اخر منهم وذهب الى ان علمه
تعالى عبارة عن ايجاد جوهر ينطبع فيه جميع المعقولات فاما قوله
ان هذا وليس فيه تغير وتحريف لا يخفى على من له ادنى وقوف جاز قوله هو
ان يكون مراده منه انه تعالى لما علم الاشياء لكونه علة لها كان علمه بمعلوله
الاول نفس علته التي هي ايجاده واذا ذلك علم ما هو متاخر عنه من الموجودات
الممكنة الصادرة عنه تعالى بتوسطه كان علمه هذا علما بجميع الموجودات الممكنة
وكانه نظر الى ذلك قال بعض اخر ما ينبئ عنه قوله التي بعضهم



ان الايجاد الذي هو نفس فاعليته عين العلم وليس كذلك لان العلم الفعلي
الا بالمعنى المشهور وهو ان يكون العلم سببا لوجود المعلوم في الخارج لا بمعنى
ان يكون العلم عين الايجاد في الخارج اذ علمه تعالى ذاته الذي هو عين ذاته
التي هي بذاته علة لما عداها وان كان علة لعلم ما سواه الا ان عليه
هذا انما بهذا الوجه لا يوجب الا وجوده في الشهود العلمي لوجه لا بعينه
ذواتها موجودة في الخارج فلا يكون علمه بهذا سببا لوجودها وانما يكون
عين الايجاد الذي هو فاعليته التي هي نفس ذاته لان نفس الايجاد
في الخارج عين العلم بها فكان هذا القائل جعل العلم الفعلي مقابلا
للعلم الانفعالي واراد به ما لا يكون بانفعال وهذا لا ينافي ان
يتقدم في الاشياء الذي يثبتونه للمبدا تعالى كما سبق اليه الاشارة
اذ علمه تعالى بهذا الوجه عين علم اثبتوه وجعلوه مبدا الصدور بهذه
الممكنات معقبة بهذا الوجه للممكنات اخر ولا بهذه بوجوه اخر
وقالوا انه ارادته تعالى وعنايته فلا حاجة لقولهم هذا الى تاويل يشير اليه
قوله والقول بان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات
لكنه يغايره فهو من حيث انه علم متقدم وسبب من حيث كونه
بالاتحاد هم

وجودها الشهودي العلمي
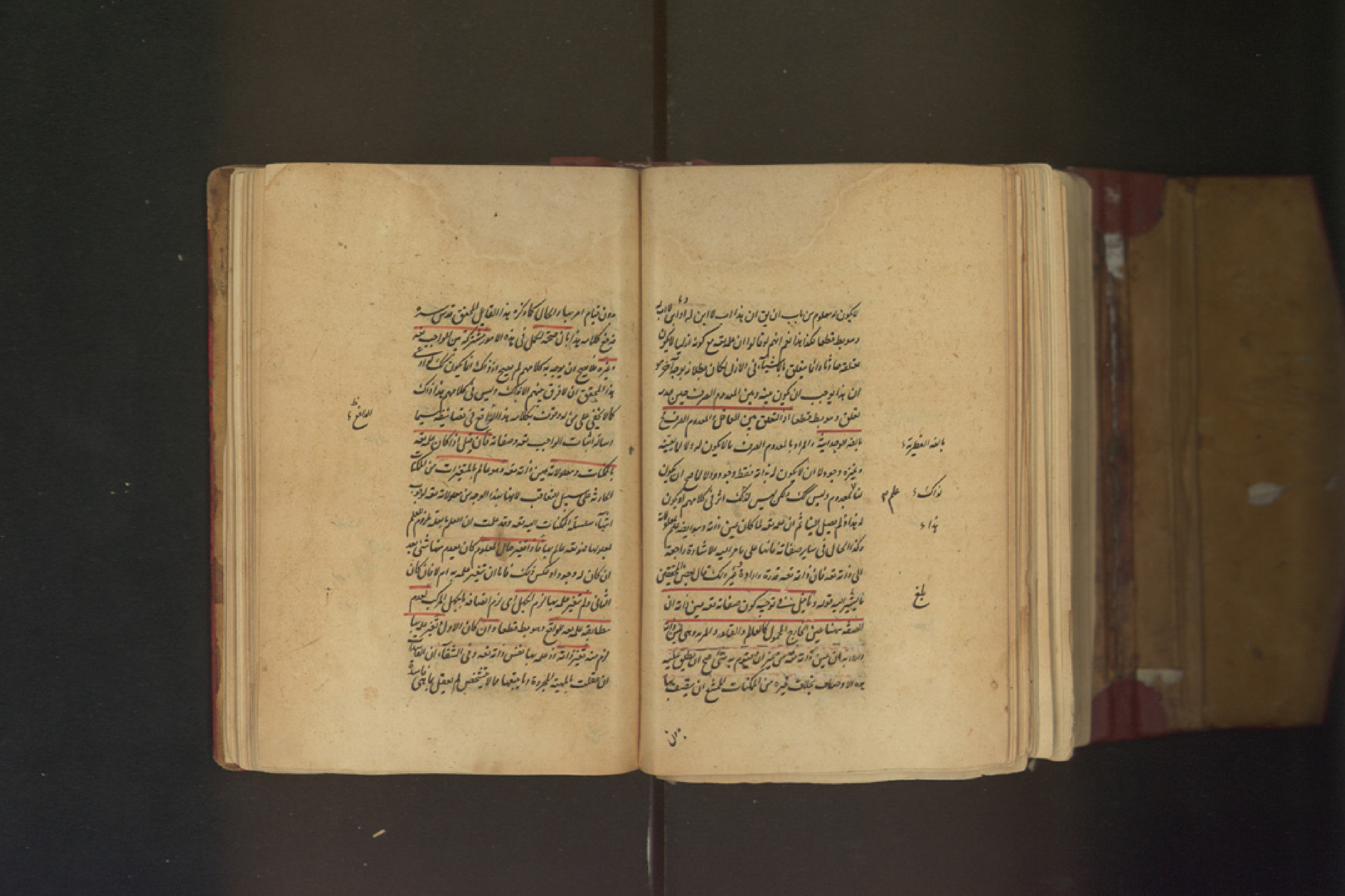
واستتباع ذاته تعالى اياها في الخارج

وجودا

وجودا في الخارج اذ هو مع انه تكلف لا يصح ان يأول قولهم هذا
بذلك وانما يصح لو انهم قالوا ان علمه تعالى نفس وجود الاشياء في الخارج
وليس في كلامهم ذلك اذ صريح عبارتهم ليس الا ان علمه تعالى هو نفس
الايجاد لا نفس الوجود فكيف يصح ان يأول هذا بذلك ومع هذا
هو اقرب من الوجوه السابقة اذ ليس في كلامهم هذا ما يوهم ان
يكون بين علمه تعالى بالممكنات وبين العلم بذاته تعالى مغايرة ذاتية كما
يوهم ذلك كلام غيرهم لا سيما الوجه الاخير الذي ذهب اليه المتكلمون
انما قولهم للوجه الذي ذهب اليه القائلون بعلمه تعالى في الازل بالمعدومات
الممكنة الذي اشار اليه المصنف بقوله كون الممكنات معلومة له تعالى من
غير ان يكون مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره او قائمة بذواتها فان
كلامهم هذا يوجب ان يكون له تعالى علم ازلي بهذه المعدومات الممكنة
ولا يكون بهذه المعلومات منكشفة عليه تعالى اذ هم يقولون ان
العلم قديم والتعلق حادث وهو ما لم يتعلق بالمعدوم لم ينكشف عليه
ولذا شبهوا علمه تعالى بالمرآة وتعلقه بالمعلوم تعلق المرآة بالمرئي
وانه سفسطة اذ لا معنى للعلم الا ما ينكشف به شيء فكون له علما

حصوله

بالمعلوم



لكونه معلوما من باب ان يقال ان هذا اب لا ابن له او انه لا ابد
وهو باطل قطعا لكنا نقول انهم لو قالوا ان علمه تعالى مع كونه ازليا لا يكون
متعلقا بها ازلا وانما يتعلق بالاشياء فيما لا يزال لكان باطلا بوجه آخر وهو
ان هذا يوجب ان يكون بينه وبين المعدوم الصرف تعلق بعد
تعلق وهو باطل قطعا اذ التعلق بين العاقل والمعدوم الصرف في
غاية البعد والبعد بقية والمراد بالمعدوم الصرف ما لا يكون له ذات لا بعينه
ولا بغيره وجه ولا ان لا يكون له ذات فقط وجوده والا لا يصح ان يكون
ثابتا للمعدوم وليس كذلك لكن ليس ذلك اثر في كلامهم ان يكون
وبها قول اصل البناء ثم ان علمه تعالى لما كان عين ذاته وسواه علمه ثابتة
وكذا الحال في سائر صفاته فانها على ما هو اليه الاشارة راجعة
الى ذاته تعالى فان ذاته تعالى قدرة وارادة وغير ذلك قال الشيخ المحقق
ما يشير اليه قوله وما قيل بانه توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان
الصفة منها عين الخارج المحمول كالعالم والقادر والمراد هي
وارادة ان عين ذاته تعالى ... يستقيم به ... مع ان الطبع
به الا وصاف مختلف غيره من الممكنات لكن لمن شيء ان يقيد

ومن

بالبعد النظرية
ن ذلك
علم ٢
يقول
بلغ

ومن قيام امر بها والحال كما ذكره هذا الفاضل المحقق قدس سره
فرع كلامه هذا ان صحة الحمل في هذه الامور مشترك بين الواجب تعالى
وغيره فلا يصح ان يوجه به كلامهم لم يصح اذ ذلك فما يكون ...
هذا المحقق ان لا فرق بينهم الا بذلك وليس في كلامهم هذا ذلك
كما لا يخفى على من له ادنى تمسك بكلامه هذا التوقع في تصانيفه سيما
رسالة اثبات الواجب تعالى وصفاته فان قيل اذا كان علمه تعالى
بالكائنات ومعلولاته عين ذاته تعالى وهو عالم بالمتغيرات من الكائنات
الكائنة على سبيل التعاقب لا الى نهاية بهذا الوجه من معلولاته تعالى لوجوب
انتهاء سلسلة الكائنات اليه تعالى وقد علمت ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بمعلولها فعلمه تعالى بها اذا تغير حال المعلوم كان يعدم بعدما شيء بعد
ان كان له وجود او بالعكس كذلك فاما ان يتغير علمه به ام لا فان كان
الثاني لم يتغير علمه بها لزم الجهل اي لزم اضافة الجهل المركب لعدم
مطابقته لما به هو الواقع وهو باطل قطعا وان كان الاول اي تغير علمه بها
لزم منه تغير ذاته تعالى عن ذلك بانتفاء ذاته تعالى وفي الشفاء ان الفاعل
ان تعقلت الجزئية المجردة دائما ما لا يتخصص بالعقل ...

الفاعل ظ

وان ادركت بها من مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم
يكن معقولا بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة
وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بالة متجزية
قلت اذا ثبت انه يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير فح كونه عالما
لواحق لانه لما عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل موجود عقل اوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا صادرا
بسببه فتكون هذه الاسباب تتأدى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور
الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى اليه وما بينها
من الازمنة وما لها من العودات مثلا يعلم ان الحادث الفلاني الحادث
يوجد في آن فلاني او زمان فلاني ويعدم في الآن الفلاني او الآن
الزمان الذي بعده وهكذا في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم بوجه
اجمالي سرمدي ذاتي على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما تبدل في
علمنا الاجمالي بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم التغير فيه لو كان
علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان كما في علمنا بها اذ يجب لكوننا
ما ليس لنا ان نحس بها الا في زمان معين او آن او في مكان

معين

معين مثل ان نعلم ان زيدا قائم الآن فان هذا العلم ليس لنا ان نعلمه
علما مطابقا الآن ووقوعه ثم اذا قعد علمنا انه تغير علمنا بذاته وعلمنا انه
قاعد الآن لا الآن واذا لم يتغير علمنا بذلك كنا جاهلين بحال عدم
مطابقة علمنا به اياه ولكان استمرار علمنا بقيامه جهلا مركبا ولو اردنا
فرضنا انا نعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض من الزمان
بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم نتعين الزمان
بالمحسوس بل باسباب مقتضية له على ما فصل عليه الشيخ فما نقلناه عنه عقد تام
وبهذا في جميع الاحوال الموجودة الحاصلة بعد المعدوم في نفس الامر فلا
يلزم فيه تغير وتبدل ولكن نشير للتوضيح تارة بعلمنا بالاحوال المترتبة
المتعاقبة السابقة فان لنا علما بها وذلك العلم لا يتغير اصلا ومع ذلك
ليس فيه كذب وتارة اخرى بان نفرض ان احدا منا اطلع على الاحوال نفرض
المتعاقبة اللاحقة بسبب العلم والاطلاع على الاسباب الموجبة
اليها فان علمنا بها علم حاصل لنا قبل وقوعها بسبب ان العلوم
به لم يوجد بعد كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة المتعاقبة الفلكية
بحسب الحساب فانه يعلم الاوضاع المتعاقبة مترتبة ولم يكن في

بالعلم تغيرا فيه وهذا محال لا شبهة على ذي فطانة وقد اوضحناه في رسائلنا
وتعليقاتنا بانه اخرى ليس شي منها بواضح سنة كما لا يخفى على من
له ادنى وقوف بتصانيفه سيما الزوراء وشرحها ثم اعلم انه قد اشتهر
من الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي المانع
نفس تصوره عن فرض الشركة وتجويزه واستمر التشنيع عليهم من
المتأخرين في كلامهم تارة بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه تعالى
بجميع الممكنات تعالى عن ذلك وتارة اخرى بانه لا شك في ان ذاته
الشان والامر من جملة معلولاته الجزئيات على الوجوه الجزئية اذ
هي مبدأ الوجود من الممكنات فيكون معلولا له تعالى بالواسطة او بدونها
وقد تقرر ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم منها ان ملزوم ء
يكون الواجب لذاته عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكل
ما ينتسب اليه من جملة الجزئيات الممكنة الموجودة على الوجوه بلغ
الجزئية فالقول بعدم تعلق علمه تعالى بها على هذه الوجوه اما ان يكون
من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الاحكام الكلية العقلية
على ما هو دأب اهل العربية وهو غير جائز عندكم واما ان يكون من

قبيل

بهذه المقدمة ر

من قبيل الانثلام في هذين المقدمتين او في المقدمة الاخرى
من مقدمات علمه تعالى بمعلولاته بل يمكن ان ينقض السليم هذا على نحو
تعالى بمعلولاته بذلك الحق ان ينكم هذا الوهم لا يتخلف عنه مقتضاه
لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلامتناع تخلف اللازم والحكم
عن ملزومه واما بطلان التالي فلان من ينكم هذا اجاري الجزئيات
الممكنة الموجودة من تلك الوجوه او هي معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلوم مع انها اي الجزئيات من حيث انها جزئيات
ليست بمعلومة عندكم فيلزم عليكم بطلان ويلكم وقد صرح بتكفيرهم
في ذلك اكابر المتأخرين من العلماء الراسخين منهم الغزالي فانه قال
يجب تكفير الفارابي وابن سينا لامور منها نفي علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئي فقال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم ان
المعنى المقصود من كلامهم هذا من كون علمه تعالى كليا ليس ما فهموه بل
معناه انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه يكون في بعض الاوقات
مدركا لها وفي بعض الاخر غير مدرك لها او يكون عالما بها حين وجودها في
بعض الامكنة غير عالم بها في بعض آخر منها كادراكنا الامور المحسوسة فانا

ذكر بعضها منها في بعض من الازمنة والاذكرها ذلك في بعض آخر منها
وكذا مدرك بعض المتغيرات في بعض من الامكنة والاذكرها ذلك في
في بعض آخر منها بل يكون عالما بجميع الموجودات الكلية والجزئية في
جميع الاوقات بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء وذلك لانه مدرك الموجودات من العلم بعللها كما مر ادرا
والعلم المتعلق بالشيء من هذه الحيثية لا يمكن ان يتغير ويتبدل لان المعلوم
من هذه الحيثية انما هو ماهيته وعوارضه اللازمة والغير اللازمة من الكم
والكيف والاين والوضع وغير ذلك مثلا يعلم ان انسانا مقداره كذا
ووضعه ولونه كذا واقع في مكان كذا وهذا النحو من العلم لا يتغير بتغير الاشخاص
وشبهه هذا العلم وذلك العلم بعلم القاري للكتاب الذي يتعلق
نظره بحرف حرف على التوالي فان نظره يتعلق بهذه الحروف شيئا
بعد شيء ويغيب السابق عنه بعد العلم باللاحق واما الذي بيده
السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا
يعزب شيء منها هذا محصل كلامهم ولا ذنب سوى انه خالف التصريحاتهم
بانه يعلم الجزئيات على وجه يكون نفس تصورها غير مانع من الشركة

> في الارضين والسموات

> وذلك

اسوه

اسوه ذكرت في نظائره سلك استاذنا المحقق قدس سره في
حواشيه على شرح التجريد مسلكا آخر محصوله ان علمه بخصوصيات
الجزئيات على وجه لا يمنع نفس تصوره وقوع الشركة فيها انما
لنحو ادراكه لا لامر سوى امر راجع الى العلم على ما حققه وهو غير قادح
في كون الباري تعالى عالما بجميع الموجودات بوجه لا يخرج عن علمه
شيء من معلوماته والله روح روحه كان لا يقبل منه هذا كالاكثر
على من اراد ان وقوف بحواشيه على التجريد فرجع عنه بعد برهة
من الزمان وقبل قوله واضافه الى حواشيه على شرح التجريد
وبنى الجواب عما اورد على الحكماء في هذه الرسالة عليه وقال
وانما يجب تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له
عن ذلك علوا كبيرا كما نسبه المتاخرون من كلامهم وحيث ذلك
انهم حسبوا ان التصور المهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة انضمام الخصوص
منضم اليه وهو المسمى بالتشخص فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا واذا ادرك وقيد المهية النوعية به صار المدرك
جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي وغيره من المتاخرين

> معلوماته

> يقول



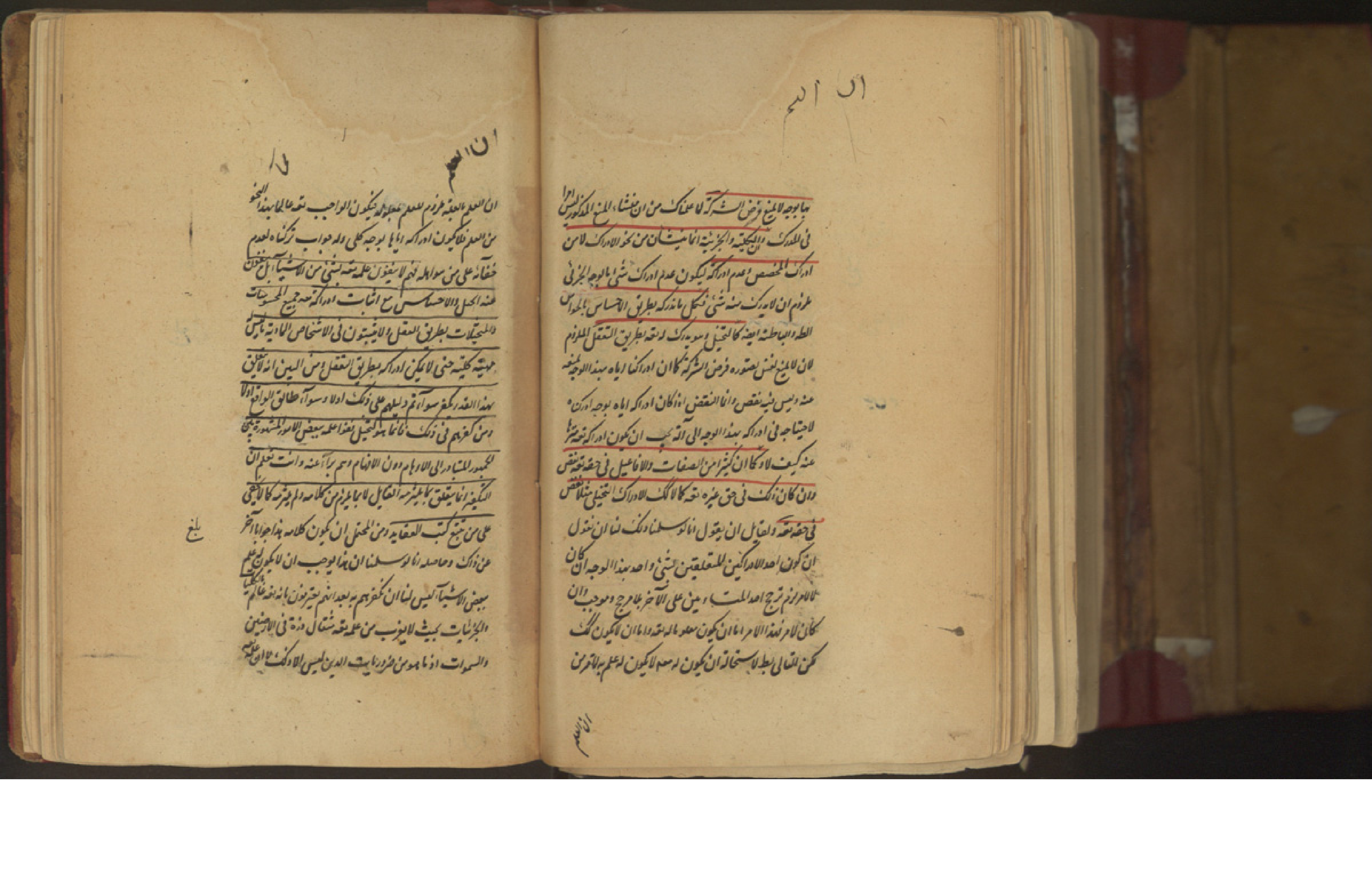
وقوع
الى الكلي

حيث قالوا ان الهيئة النوعية لا يمنع نفس تصوره فرض وقوع الشركة فيها بين الكثيرين
وفردا منه يمنع نفس تصوره فرض الشركة فلا بد ان يكون فيه ما يوجب
ذلك وان ذلك ان كان كليا آخر كان حكمه حكم الهيئة النوعية وذلك
لا بد ان ينتهي الى المخصص الذي يتشخص يمنع نفس تصوره فرض الشركة
والا يكون له هيئة كلية والا لم يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية فلا بد من الشخص مخصص كذلك لم يمنع نفس تصوره فرض الشركة
فالمانع نفس تصوره فرض الشركة يكون فيه مخصص كذلك فلا يمكن في
علمنا بالشخص الا كليا لا يكون لنا علم بهذا المخصص فلذا احتسبوا ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص وقال ذلك
ذلك الحسبان منهم بناء على ان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات
المادية للمجردات حتى العبارة في المجردات فحسبوا اللهم انهم يمنعون
علمه بالاشخاص المادية من حيث انها كذلك وذلك كفر صريح لقوله
فصيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل فضلا عن الحكماء
وذلك لان كونه عالما بجميع الجزئيات الكليات بحيث لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارضين والسموات قد صار من بديهيات

الدين

بلغ
علين

الدين بوجه لا ينكره احد من المسلمين واذا ذلك كذلك فلا بد ان تحقق
مذهبهم ليتبين انهم ليسوا اعاريين عن هذا الحق الصريح المشاهد به
الذهن الصحيح فحققه واشار اليه بقوله وتحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك اذ لو لم يكن الامر
كذلك لما صح ان يدرك شيء واحد بوجهين احدهما كلي والآخر جزئي
وليس كذلك اما الملازمة فلان التفاوت في المدرك عرفهم ان
لا يكون المدرك باحد النحوين عين المدرك بالنحو الآخر واما بطلان
التالي فلان احدا منا لو احس شيئا فكان ادراك احدهما اياه
جزئيا حقيقيا واذا اخبر غيره بوجه لا يكون له علم الا وقد علمه حتى انه يشترك
العلمان في جميع ما هو معلوم منه كان ادراك احدهما اياه جزئيا
وادراك الآخر اياه كليا فلا يكون مدار الجزئية والكلية على المدرك من حيث هو
المدرك فيكون التفاوت نحو الادراك وفيه تطرق جواب كذلك
ثم هم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الكلية الموجودة الصادرة عنه بحيث
لا يعزب عنه شيء من الاشياء الموجودة ولا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ولكن علمه تعالى



ان العلم

بها بوجه لا يمنع فرض الشركة لما عرفت من ان منشأ المنع المذكور ليس اذا
في المدرك وان الكلية والجزئية انما تنشآن من نحو الادراك لان
ادراك المخصص وعدم ادراكه ليكون عدم ادراك شيء بالوجه الجزئي
ملزوم ان لا يدرك منه شيء فكل ما ندركه بطريق الاحساس بالحواس
الظاهرة والباطنة ايضا كالتخيل ونحوه ندركه تعالى بطريق التعقل الملزوم
لان لا يمنع نفس تصوره فرض الشركة كان ادراكنا اياه بهذا الوجه ممنوعا
عنه وليس فيه نقص وانما النقص اذا كان ادراكه اياه بوجه ادركنا
لاحتياج في ادراكه بهذا الوجه الى آلة يجب ان يكون ادراكه تعالى منزها
عنه كيف لا وكان كثيرا من الصفات والافاعيل في حقه تعالى نقص
وان كان ذلك في حق غيره تعالى كمالا كالادراك التخيلي مثلا نقص
في حقه تعالى وللقائل ان يقول انا لو سلمنا ذلك لنا ان نقول
ان كون احد الادراكين للمتعلقين بشيء واحد بهذا الوجه ان كان
كمالا لزم ترجح احد المثلين على الآخر بلا مرجح وموجب وان
كان لا هذا ولا ذاك اما ان يكون معلوما له تعالى او لا ان لم يكن لك
لكن التالي باطل لاستحالة ان يكون له صفة لا يكون له علم به [illegible]

ان العلم

ان العلم بالعلة ملزوم للعلم بمعلوله فيكون الواجب تعالى عالما بهذا النحو
من العلم فلا يكون ادراكه اياها بوجه كلي وله جواب تركناه لعدم
خفائه على من سواه لهم لا يعزب عن علمه تعالى شيء من الاشياء [illegible]
منه الكل والاحساس مع اثبات ادراكه جميع المحسوسات
والمتخيلات بطريق التعقل ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس
هيئته كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يليق
بهذا القدر يكفرهم سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا
ومن كفرهم في ذلك فانما هو التشبث بظواهر بعض الامور المشهورة بين
الجمهور المتبادرة الى الاوهام دون الافهام وهم براء عنه وانت تعلم ان
التكفير انما يتعلق بانكار ما قال القائل لا بما يلزم من كلامه ما لم يقر به كما لا يخفى
على من تتبع كتب العقائد ومن المحتمل ان يكون كلامه هذا جوابا آخر
عن ذلك وحاصله انا لو سلمنا ان هذا يوجب ان لا يكون يعلم
بعض الاشياء ليس لنا ان نكفرهم به بعد انهم يعترفون بانه تعالى عالم بالكليات
والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارضين
والسموات اذ ما هو من ضروريات الدين ليس الا ذلك اي علمه

بلغ



بلغ

على وجه كلي او جزئي وكذا لا يكفر من اعترف بعالميته تعالى من المتكلمين ويقول
ان العلم قديم والتعلق حادث او يقول ان علمه تعالى اضافة مستدعية
ان يكون بها طرفان فان لا يمكن ان يوجد احد طرفيها في الازل مع ان
تواليهم هذا ملزوم ان لا يكون هذه الاشياء معلومة له تعالى في الازل بعد
عدمها واستغنائها اليه **الفصل الرابع** في قدرته تعالى واثبات انه
قادر القدرة عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم
صدوره عنه بالقصد فقوله متعلق بالقصد بصدور الفعل والاقرب ان
يكون فعل القادر وعدمه كلاهما بالقصد وليس كذلك لما حقق
في موضعه ولما كان ذاته تعالى قد ثبت انها موجدة للممكنات كلها
عالمة بها وبصدورها عنها غير مكرهة فيه على ما نبين عنه قوله كان علمه
بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه تعالى بهذا الوجه لا بوجه آخر
ولا لممكنات اخر بهذا الوجه او بوجوه آخر كان ذاته تعالى قادرة لكنها
مقدرة عليها اليه فادعاء علمه تعالى بهذا الاعتبار الذي علته انتفاء قدرة
ليس على ما ينبغي لما عرفت من ان اعتبار كونه تعالى قدرة غير كونه علما
فلم يصح ان يقال ان احدهما هو الآخر نعم لو نسب اليه انه باعتبارها

اعتبار ثم

بلغ

كما يفصح عنه قوله واذا انتسب الممكنات اليه اي الى علمه تعالى من حيث
انه كاف في تخصيص صدورها عنه تعالى كان بهذا الاعتبار ارادة لكان
الامر كذلك كما حقق في موضعه من ان الارادة من اقسام العلم
فيصح ان علمه ارادته بخلاف القدرة فانها لا يصح ان يكون قسما من
العلم فما ذكره من ان التغاير بين القدرة والارادة كالتغاير بينهما وبين
العلم بل بين العلم والذات اعتباري كلام حق لكن لا يلزم منه ان يكون
العلم نفس القدرة وبالعكس لكون كل منهما باعتبار يوجب ان يكون
المعتبر غير الآخر فالحق ان يقال سوقه من حيث صحة الصدور اي صحة صدور
الفعل عنه قادر من حيث انخفاض عند نفس العلم والعالم ومن
حيث ان علمه تعالى او قسم منه تخصيص الصدور عنه مريد ومع ذلك
ليس ذاته تعالى باحد الاعتبارين عين الآخر باعتبار آخر وان صح
ان يحمل احدهما على الآخر واذا تقرر ذلك فاعلم ان المشهور عن الحكماء
من الجمهور انهم قد نقلوا ان القدرة تعريفها ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى في حقه تعالى واقعا
واجبا ويجعلون مقدم الشرطية الثانية غير واقع في حقه بل ممتنعا

لما

وجعل المتأخرون هذا الشق محل الخلاف بينهم وبين المتكلمين في
انهم يجوزون عدم صدور العالم عنه تعالى في الازل بان لا يتعلق ارادته بوجوده
فيه ويجوزون افناءه اي افناء العالم بعد وجوده بالكلية بان
لا يبقى منه شيء ومنعه الحكماء وانما قال ان هذا مشهور اشارة الى
امرين احدهما ان ليس لهم هنا تفسيران واصطلاحان في القدرة
اذ الشيخ بعد ان عرف القدرة في الهيات الشفاء بانها هي (بانها)
الحالة التي للحيوان وبها يكون له ان يفعل وان لا يفعل بحسب المشية
وعدم المشية وزوال العوائق وان هذه تقابل بها القوة قال وقد
يتشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها
لا يكون موجودة الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان
كان لما ليس من شانه ان يفعل فقط فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس بصادق
فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط من غير ان يشاء ويريد فذلك
ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادته الا انه دائم
الارادة لا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا ويستحيل تغيرها استحالة ذاتية (بغيرها)
فانه يفعل بقدرته وذلك لان حد القدرة الشيء سوا ان لا يؤثرون

ان تحددها

ان تحددها به موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء
وان لا يفعل اذا لم يشأ وكلاهما شرطي اي انه اذا شاء فعل
واذا لم يشأ لم يفعل وانهما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان
وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء بوجه من
الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ
لم يفعل يلزم ان يصدق لكن لا يشاء وقتا ما واذا كذب انه (ممكنه لم يشاء)
لا يشاء البتة فوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل
فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا شاء فعل
وانه اذا شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء فيصح انه اذا لم يشأ لم يفعل (فصح)
واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
بين لمن عرف المنطق هذا كلامه بعبارته وانما اطنبنا الكلام ليعلم
ان ليس لهم خلاف معهم في حد القدرة وتفسيرها وانما الخلاف في
ان هذا الحد المرضي عند الفريقين هل هو شامل القدرة يكون المشية
لازمة لها ام لا فذهب الحكماء الى هذا الشمول لما تقدم ذكره وذهب
المتكلمون الى خلافه فالخلاف في ان الصحة المعتبرة في حد القدرة هل



صح ان يكون المراد الامكان العام ام لا لان لهم تعريفين والخلاف
بينهم انما نشأ منه وثانيهما ان منشأ الخلاف بين الفريقين قد
يق انه ليس هذا اذ الفاضل الرازي قال في المحصل ان منشأ
الخلاف بين الفريقين كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا اعتقد
الحكماء القائلون بايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون
الذاهبون الى اختياره الى حدوثه ثم قال لو اتفق الفريقان على
الايجاب او الاختيار لاتفقا على القدم او الحدوث وقال المحقق
مجيبا له في شرحه للاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم
يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار
بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست
كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبائع الجسمانية وانه تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه
وقال في نقده للمحصل ان المتكلمين انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه
الحكماء لان العالم حادث بدلائل دالة عليه لا لانه فعل المختار ولان
علة الاحتياج هو الحدوث لا على قول بعضهم نقد ابهم اليه لامر آخر هو علية ٤

ان مفهوم

ان توهم في حد القدرة اذ شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل بل هو شامل
للوجوب ليكون الصحة المأخوذة في تعريف القدرة بمعنى الامكان
العام ام لا فيكون بمعنى الصحة غير الامكان العام فما ذكره بقوله
ولك ان تقول ليس التعريف منشأ الخلاف بل منشأه قول
الحكماء بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق مقدم
الشرطية الثانية وقول المتكلمين بامكانهما وذلك ليس خلافا في معنى
القدرة والاختيار فقول حق لكنه لا يناسب ما ذكره بل لما علمت من
ان ليس لهم نزاع في اصل التعريف وانما النزاع في صدقه على افراده
فمنهم من يقول ان هذا صادق على ذلك فيكون الايجاد بهذا الوجه
ايجادا بالقدرة ومنهم من يقول انه غير صادق عليه فلا يكون الايجاد
بهذا الوجه ايجادا بالقدرة والاختيار فرجع محصول محل النزاع الى ان
هذا من باب القدرة والاختيار ام لا لا الى ان المشية لازمة ام لا بعد
اتفاقهم على معنى القدرة والاختيار على ما يفصح عنه قوله فان الفريقين
بعد ان يتفقا على احد الشرطين يكون هذا الخلاف كالعلم بما سبق
والقائل ان يقول لو كان الامر كما ذهب محققوهم الى خلافه



ولم يقولوا ان الصحة ان كان بمعنى الامكان الخاص فالواجب يجاز رفعه لا
يمكن ان يتصف به لكن الثاني باطل لتصريح بهبنيا ربه وقد نقلناه عنه سابقا
فلا حاجة الى الاعادة قال ابو العباس اللوكري والقدرة فيه خالية
عن الامكان وهو صدور الفعل عنه تعالى بارادته فحسب ثم قال فان لم
يعتبر بهذا الوجه كان فيه امكان وواجب الوجود منزه من ذلك
واليه جاز ان يتفق الفريقان على احد التوجيهين ووجوب تحقق
مقدم احدى الشرطيتين وامتناع الاخر ومع ذلك اختلفوا في صدور عدم صح
العالم عنه تعالى في الازل لوجوب حدوثه وامتناع ازليته كما ذهب اليه
المليون وقالوا ان ارادته تعالى الازلية قد يتعلق في الازل بوجوده
فيما لا يزال لامتناع وقوعه فيه نعم مع ذهابهم الى ازلية الارادة الملزومة
لوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى قد ذهبوا الى حدوثه فلا يكون
منشأ الخلاف وجوب تحقق مقدم الشرطية وامكانه كما ان
الحكماء مع ذهابهم الى هذا الوجوب قائلون بحدوث الحوادث
لامر آخر او امور اخر فمنشأ امتناع عدم الصدور في الازل مع وجوب
تحقق مقدم هذه الشرطية والامكان كل موجود صادر عنه تعالى قديما لان

ارادة

ارادته تعالى قد تعلقت بوجوده في الازل ثم ذهبوا الى قدم العالم لامتناع
الحوادث الزماني اللازم لوجود زمان يتوقف على وجود حركة يتوقف على الذي سوى ح
وجود جسم سوى جملة العالم فيمتنع ان يوجد العالم بعده فلا صار قديما الا ان
مشيئة الفعل قديمة كما ان حدوث العالم عند المتكلمين لامتناع قدم العالم
لا لعدم تحقق الارادة في الازل وتعلقها اليه فيه فما قرره من ان وجه ذلك
خلاف ما ذهب كل واحد من الفريقين اليه واما ما فرعه عليه بقوله فان قلت
ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا شك في تحققه للمقدمتين في صح
فان العالم ممكن فلا شك في صحة وجوده وعدمه وان اريد به سلب الامتناع
الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود فيكون واجبا
بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في
وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية فيقال ان
الصحة المذكورة ماخوذة في تعريف القدرة فيكون صفة له لا الممكن لها ح
ليكون تجاوزا فيه طرفا لبقا نعما فيها او في المقدمتين كيف لا وهو
من باب ان يقال لما كان الامكان صفة صحة فاية به في جانبي وجود
والعدم كان معنته هذا الامكان الموجود فيه اذا كان عدم المعنى لزم الامكان



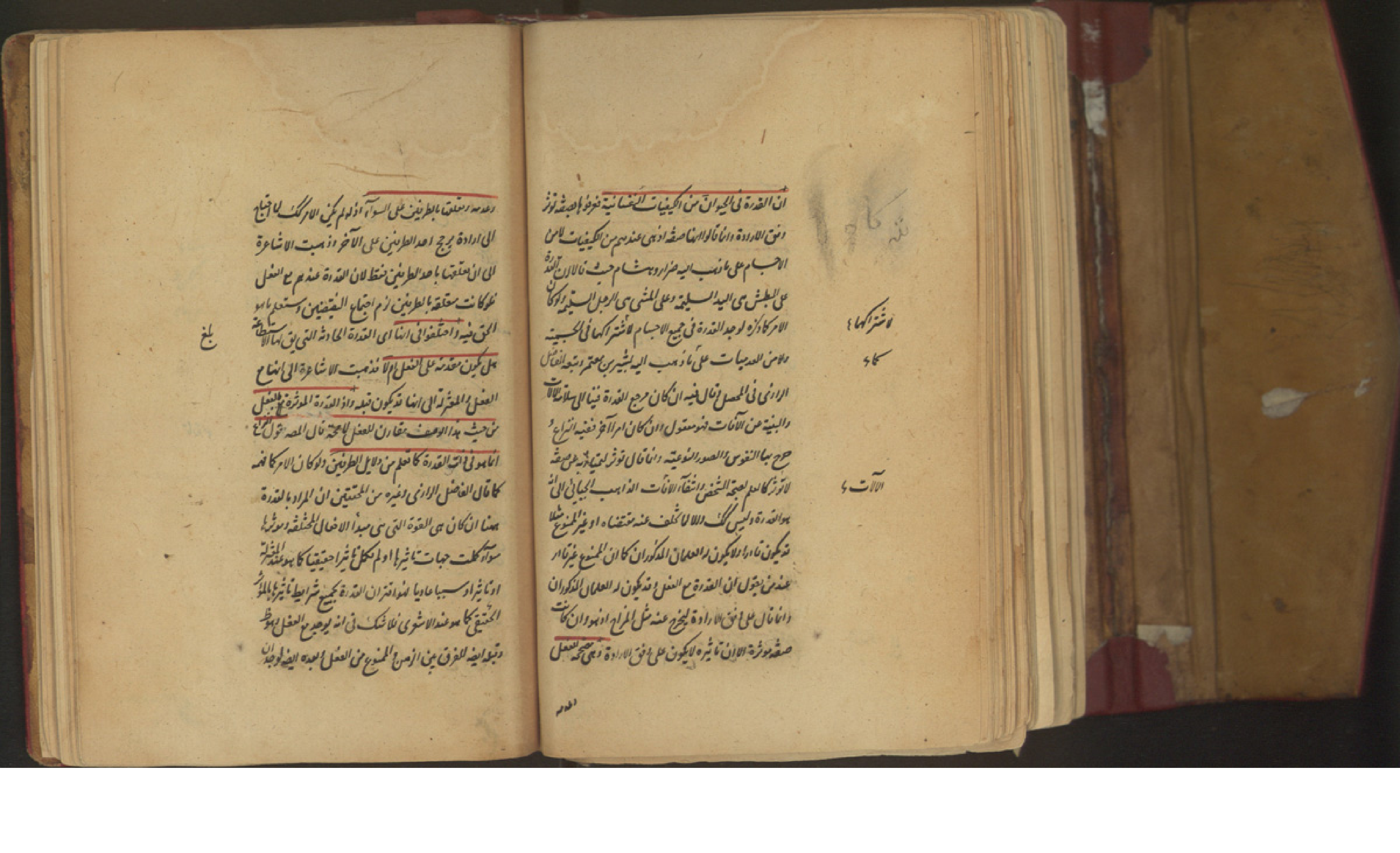
العلة

عدم علة عنه اسوكا نرى ملزوم الامكان عدم الواجب لذاته الذي هو علة
الممكنات كلها الموصوفة بالامكان الذاتي فلا حاجة الى ما اجاب عنه
بقوله قلت ان عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته لا امتناع زوال الامكان
الذاتي عنه لكن عدم مشيته لوقته ممتنع بالذات عنده بعد لا منافاة
بين امكانه الذاتي وامتناع عدم صدوره عنه بالنظر الى مشيته قدرته لكن
بالذات لكن عدم مشيته غيره ممتنع بالذات فمنع ان عدم صدوره عنه
ممتنع بالذات وان كان سوفي فيه ممكن العدم اذ قوله هذا يوهم ان
الامكان والامتناع ههنا صفتان لموصوف واحد هو الممكن الى الكلام
فيه وليس كذلك لما عرفت فالحق في الجواب ما اوضحناه اليه ان الصحة
المذكورة في تعريف القدرة صفة لها وامكان الممكن صفة له فلا يكون
بقاء الثاني موجبا لبقاء الاول كما ان انتفاء الاول وجوده ليس موجبا
لانتفاء الثاني ووجوده ثم يصح قوله فالمتكلمون ينكرون ذلك
ويقولون يجوز عدم مشيته لوقته اذ لو كان الامر كذلك لم يكن مشيته
قديمة عندهم وليس كذلك لما تقرر في مظانه واشرنا اليه سابقا واما
قوله فلو اريد بصحة صدور الفعل عن القدرة وعدم صدوره عنها ما

يساوق

يساوق الامكان الذاتي فالمعتقد لم يكن بين التعريفين خلاف فلم يكن
التعريف منشأ الخلاف بل يكون منشأه تجويز عدم مشيته وعدمه
للممكنات كما ذكرناه اولا ولذلك فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة المذكورة
مع ذلك قال بقدم العالم وان اريد به ما ذكرناه آنفا من جواز عدم مشيته بحيث
يمكن ذلك الخلاف الواقع بين التعريفين منشأ الخلاف بين الفريقين
فغير مسلم اما اولا فلانه ان اراد بالمساوقة بين الصحة والامكان الشمول
المراد به المساواة في الحمل فهو مما لا يمكن ان يتحقق هناك فضلا عما
رتب عليه وان اراد به المساوقة في التحقق فلان لا ان اللازم ان لا فرق
بين التعريفين هناك اذ احد التعريفين لا يكون منشأ للامتناع
عدم المشيته بخلاف الآخر واما ثانيا فلانه ما ذكره من ان المراد ان الكلام
ما ذكره آنفا كان منشأ الخلاف اختلاف التعريف الصادر عنهم فهو
انما يكون كذلك لو لم يكن كل احد من الفريقين مختار كل واحد من الفريقين التعريف
وليس كذلك لمن نشأ من وله اعم من ذهاب احدهم الى الصحة او
تعلق المشيته الواقعين في التعريف شامل للوجوب وذهاب
الآخرين الى خلافه واذ قد تقرر ذلك فنقول قال المتكلمون اي محققوهم

بقوله الخ



ان القدرة في الحيوان من الكيفيات النفسانية فهو قوة صفة توثر
وفق للارادة وانما قالوا انها صفة اذ هي عندهم من الكيفيات لا من
الاجسام على ما ذهب اليه ضرار وهشام حيث قالا ان القدرة
على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة ولو كان
الامر كما ذكره لوجد القدرة في جميع الاجسام لاشتراكها في الجسمية
ولا من المعدمات على ما ذهب اليه بشير بن معتمر وتبعه الفاضل
الرازي في المحصل فقال فيه ان كان مرجع القدرة فيها الى سلامة الآلات
والبنية من الآفات فهو معقول وان كان امرا آخر ففيه النزاع و
صرح بها النفوس الصور النوعية وانما قال توثر لتنبيه على صفة
لا توثر كالعلم بعجبة الشخص واتفاق الآفات الذاهب الجبائي الى انه
هو القدرة وليس كذلك والا لما تخلف عنه مقتضاه او غير الممنوع مثلا
قد يكون قادرا ولا يكون له العلمان المذكوران كما ان الممنوع غير قادر
عند من يقول ان القدرة مع الفعل وقد يكون له العلمان المذكوران
وانما قال على وفق الارادة ليخرج عنه مثل المزاج اذ هو وان كانت
صفة مؤثرة الا ان تاثيره لا يكون على وفق الارادة وهي صحيحة للفعل

لو شئنا كما ؟

كما ؟

الآلات ؟

وعدمه

وعدمه وتعلقها بالطرفين على السواء اذ لو لم يكن الامر كذلك لما احتاج
الى ارادة يرجح احد الطرفين على الآخر وذهبت الاشاعرة
الى ان تعلقها باحد الطرفين فقط لان القدرة عندهم مع الفعل
فلو كانت متعلقة بالطرفين لزم اجتماع النقيضين واستعدادها هو
الحق فيه واختلفوا في انها اي القدرة الحادثة التي [illegible]
هل تكون متقدمة على الفعل ام لا فذهبت الاشاعرة الى امتناع
الفعل والمعتزلة الى انها قد تكون قبله واذ القدرة المؤثرة في الفعل
من حيث هذا الوصف مقارن للفعل لا محالة قال المصنف قول مع
انما هو في اثبات القدرة كما تعلم من دلائل الطرفين ولو كان الامر كما فهمه
كما قال الفاضل الرازي وغيره من المحققين ان المراد بالقدرة
هنا ان كان هي القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ومؤثرة
سواء كملت جهات تاثيرها او لم تكمل تاثيرا حقيقيا كما هو عند المعتزلة
او تاثيرا وسببا عاديا لهو اقتران القدرة بجميع شرائط تاثيرها المؤثر
المحقق كما هو عند الاشعري فلا شك في انه يوجد مع الفعل بل هو حظ
وقبله ايضا للفرق بين الزمن والممنوع من الفعل بعده ايضا لوجد ان

بلغ

الفعل القدرة على الاتيان بشيء ما اتى به حين الفراغ عن الفعل وكما
لا شك في هذه لا شك في جواز تعلقها بالطرفين الضدين وان
اريد بها القوة والقدرة التي تكون مع جميع شرائط التاثير فلا
في انه لا يكون الا مع الفعل لا قبله لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
ولا في امتناع تعلقها بالضدين او المقدورين ضرورة ان الشرائط المخصصة
لما بهذا غير الشرائط المخصصة لما بذاك او صحة هذا النزاع يتوقف على
ان لا يكون المتنازع فيه معينا بانها ذات القدرة او مع الشرائط بل شرك
ايه الاستدلال للاشاعرة بانها لو تقدمت على الفعل لكان لها تارة م
وجود عنده لامتناع بقاء الاعراض اذ قولهم هذا مشعر بان المراد بها
ذات القدرة واخرى بها بانها لو كانت متقدمة لكان الفعل ممكنا
حين عدمه لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلاستدعاء تعلقها
المشعر ان تحقق به ان يتعلق ممكن الحصول متحقق واما بطلان التالي
فلامتناع اجتماع النقيضين وبانها لو كانت موجودة قبل الفعل
لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلاستلزامه كون القدرة مع الفعل لا قبله والاشتغال

هذا يوهم

هذا يوهم ان الكلام في القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وفيه
نظر وجواب فالاولى ان لا يتعين ما هو المراد ههنا قيل الاعم وعلى سهما
واحد من المعنيين بقي ما هو معلوم التحقق بديهة ولكن لهم الاستدلال ولكن
بالمعية كما مر وبالتقدم كما يتضح عنه قوله استدل من قال بتقدمها اي على ما
تقدم القدرة على الفعل بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق القدرة
قبل الفعل والايجاد لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف العاجز
ومن لا قدرة له على شيء عليه وتكليف العاجز والغير القادرين وان
كان جائزا من الله تعالى عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
والثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل ومولدا
كان مع الفعل لا يبقى معها الاحتياج فلا يكون قدرة وحصوله ان القدرة
ان كانت مع الفعل انتفى عنها لازمها لكن التالي باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فلان الاحتياج للفعل الى الفاعل فضلا عن قدرته حين
تحققه لو كان مع الفعل لا يكون معها الاحتياج واما بطلان التالي
فلامتناع انفكاك اللازم عن ملزومه اقول وضعفه ظ لان الحصول



اي حصول الفعل ثانيًا في الاحتياج الى العلة لما حقق في موضع على انك
ان اردت ان احتياج الفعل في احد الازمنة الى القدرة لازم للقدرة
فممنوع لزواله بعد حصول الفعل في محل المنع وان اردت ان احتياجه
الى اي الازمنة الثلثة كلها من لوازمها فممنوع اذ احتياج الفعل الى الفعل
انما هو في زمان وجوده او عدمه فقط واما الاول اي اول الدليلين فقد اجيب
عنه اي عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال اعني وقت حصول القدرة التي هي مع الفعل والطلب
لو استمر على الكفر لم يتحقق القدرة اصلا بناء على امتناع الفعل الثاني
بطل بالاتفاق وليس هنا كلام آخر لا يسعه المقام **الفصل الثامن** بلغ
في الارادة وكونه مريدا في افعاله والارادة تتوقف على بيان حقيقة
الارادة وماهيتها وبيان ما هو المراد منها فيما نحن فيه علينا ان
فنقول ان الارادة والكراهة لكونهما من الامور الحاضرة عند النفس
بذاتها وحقيقتها كانت كساير الوجدانيات بحيث لا سبيل الى معرفة
جزئياتها لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد وكاره
ويعسر العلم بماهيتها الكلية واجزائها الماخوذة عنها او عن آثارها

التي هي

التي هي امور يمكن ان يدركها ويدرك لا يمكن ان ادراك جزئياتها
بادراك جزئيات امور اخر من الكيفيات النفسانية بحيث لا يشتبه
احدهما بالآخر فيتعسر بل يتعذر على النفس تجريد ادراكهما عن هذه الامور
لكن يمكن ان يوجد عنها ما لها في حدودها انها ويجد ان بها فلذا وقع الخلاف
فيها وفي حقيقتها فقيل المتكلمون اي الاشاعرة منهم الذاهبون الى
ان الارادة غير الادراك القائلون بانها اي الارادة لو كانت من
العلوم والادراكات المخصوصة التي نستعملها لما جاز ان يوجد
بدونها لكن التالي باطل لانا قد نتحرك بالارادة حركة شديدة حين الغرض
عن العلم مثلا لا يخطر ببالنا شيء من هذه الامور المخصوصة فيما يكون
صفة مخصصة لاحد المقدورين الان هذا التفسير وتفسيرها صفة يرجح
بها الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لما لم يكشف عن حقيقته
كشفا تاما يميزها عن العلم اذ ما يفهم منها كما لا يقتضي ان تكون الارادة
عين العلم المخصوص او الميل التابع له كذلك لا يقتضي ان يكون غيره
وذهب جمهور المعتزلة الى انها من جنس الادراك ففسروا الارادة
باعتقاد النفع او ظنه والكراهة باعتقاد ما هو خلاف النفع او ظنه

حيث

تمسكا بان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية فاذا حصل
في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يرجح بسببه ذلك الطرف
وصار مؤثرا مختارا عنده وربما كان في ذلك اما كثيرا ما يعتقد النفع في
كثير من المحرمات ولا يريده بل يكرهه ويتردد في تحصيله وكذا يعتقد عدم
النفع في كثير من الاشياء ويريد تحصيله وذهب بعض اخر منهم الى ان
الارادة ميل يتبع اعتقاد النفع مثلا ويقال له الشوق [illegible]
الى تحصيل شيء المعتقد ان في تحصيله نفعا واليه اشير بقوله وقيل هي
اي الارادة في الحيوان شوق متاكد حاصل من الاعتقاد المذكور
الى حصول المراد وقد كان فيه اليه شيء مما مر فان بعض اخوان
مرادهم بالاعتقاد المذكور اعتقاد النفع او ظنه له او لغيره ممن يؤثر خيره
بحيث يصح وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع او تعب
او معارضة سواء كان ذلك اولى بالنسبة اليه او لا وهذا الاعتقاد
هو المسمى بالاجماع على ما يشير اليه قوله وقيل انها اي الارادة مغايرة
للشوق المتاكد فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم الذي هو اعتقاد
جازم يحصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات

المخالفة

بتوقان النفس
صح
بلغ

المخالفة اذ من البين ان حصول الفعل بعده لا يحتاج الى شيء اخر من
الميل وغيره وذلك ظاهر وانما قلنا انه غير الشوق اذ قد يشتهي الانسان
ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها
من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة التي يريد
الانسان تناولها لما فيها من النفع وفرق بينهما اي بين الارادة
والشوق بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل طبيعي ولهذا
يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها
وهذا انما يصح لو لم يكن الشوق المذكور فرع اعتقاد النفع الحاصل بالارادة
الاختيار كثيرا ما وربما ذكره من ان هؤلاء الذاهبين الى ان الارادة
غير هذا الميل جعلوا مبادي الافعال الاختيارية في الحيوان حتى فهو
غير صحيح اذ الحكماء ومحققو المتكلمين على ان الاجماع من مبادي
ذلك لم يذهبوا الى ان مباديها خمسة على ما ينادي عليه عبارة التجريد
حيث قالوا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي لتخصص الفعل
ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات فهم يجعلون اعتقاد
النفع من جملة العلم المشروط به الفعل الارادي على ما ينادي عليه عبارة

جبلي
بالارادة


تحصيل بهيا حيث قال الدليل على ان الشوق هو غير الادراك ان
الناس قد يتفقون فيما يحسنون ويختلفون في الشوق الشوق
يعرض حيث يكون للمشعور موافقا للشاعر به اذ قوله هذا صريح في
ان الشوق بعد ادراك الموافقة والملايمة الممتنع ان يتحقق بدون اعتقاد
النفع مثلا وكانه نظر الى ذلك علل صاحب التجريد اشتقاق فعلنا
الى التصور بقوله ليتخصص كيف ويتحقق الفعل الاختياري اي ليتخصص
فعله بتصوره واعتقاد نفع فيه ومن هنا اشتهر ان الفعل الاختياري
يتوقف على تصور الفعل والتصديق بفايدته المقصودة وهو من التصور
واعتقاد النفع او دفع الضرر مبدا واحد والذا انه يعبرون عنه بعبارة
واحدة على ما في التجريد وثانية الشوق المترتب على هذا العلم وثالثة
الاجماع المسمى بالارادة في افعالنا الاختيارية المسماة بارادة واما الا
فكانهم انما اسقطوا الاجماع وجعلوه مبدا اي مبدا الفعل الاختياري
نفس هذا الشوق المتاكد لعدم توقف الافعال الاختيارية الصادرة
عن الحيوانات العجم وغيرها وتوهم ان هذا الاعتقاد والحاصل انه غير الاجماع
لعدم توقف حصوله على وجود من اوجح فيه ذلك فذهب الى ان الاجماع

اعم من

المتاكد
والقوة المحركة

اعم من القسمين الم يزيم ان يكون حصوله بعد الشوق ثم اعترض المصنف
على ما نقله عنهم المفصح عنه قوله اقول في كون القصد والارادة من
الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى قصد آخر وتسلسل
او دار فهو انما يرد عليهم لو كان مرادهم ان ليس لنا تحقق بهذا المعنى
كذلك لا على بعض المحققين بقوله واما الارادة فربما يحصل للحيوان
بقدرته بارادة سابقة كالمتروي في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه
بقصد الى غرض وقوع واحد منها واحد بفكره الذي بعيد عند اليه باختياره
لينكشف الصلاح والفساد فيها فيحصل له الارادة باراده اصلح الوجوه
الارادة مكتسبة له اما اسباب كسبها وهي القدرة على الفكر
والارادة والعلوم السابقة فبعضها يحصل اليه بقدرته وارادته لكنها
لا يتسلسل بل يقف عند اسباب لا يحصل بقدرته وارادته هذا
كلامه بعبارته ويفهم منه ان ليس في القول بان بعضه اي بعض
القصد والاجماع والارادة اختياري دون البعض الآخر بحكم لا
يساعده الوجدان لقيام البرهان على خلافه فما ذكره من انه لا الخطا
انه لو فرض الشوق تحقق الاجماع بالفعل فهو انما يكون كذلك لم يخز

لتحصيل

بلغ

ان يتخلف احدهما عن الآخر وليس كذلك لما مر من ان الشوق
قد يتحقق وليس هناك ارادة وبالعكس فدعوى الضرورة الوجدانية
على خلاف دعوى قيام البرهان على خلافه فلا ينبغي ان
يلتفت اليه المحصل نعم ما ذكره بقوله وفي الافعال الاختيارية يشبه
الى الامور الاضطرارية الصادرة عن الحيوان بالايجاب او عن
مبدأ له كلام حق وصدق لا مجمجة فيه لما قد شاهده بخلاف ما علله بقوله
فان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار او هو في محل النزاع
او النفع الموجود في الفعل والتصديق به قد لا يكون جزميا او لميا
فقد لا يمكن ان يتحقق الا بارادة واختيار على ما مر اليه الاشارة وكذا
ما زعم عليه بقوله فيتبعه الشوق او الشوق ليس من لوازم هذا الاعتقاد
لجواز ان يكون مع ذلك مضرة او مضرات بها لا يشتاق
اليه الفاعل بعد العلم بها فلا يكون مع اعتقاد النفع شوق الى
الاتيان به فضلا عن ان يتأكد هذا الشوق عقيبه على ما يشعر به قوله
ويتأكد فيطيعه القوة المحركة اضطرارا والقائل ان يقول لو كان
الامر كذلك لوجب ان لا يتخلف الاطاعة المذكورة عن الشوق

المذكور

ضرورة
خلافها
الاتيان

لامحة

المذكور وليس كذلك اذ قد يكون لنا شوق شديد الى تحصيل امر لا نطيقه
القوة المحركة لاسباب اخر كما لا يخفى على من له فطانة يستشهد بها مثلا
فهذه امور ليست مترتبة بالضرورة على ما بنى عليه قوله هناك فارادة من
قوله والاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق الكائن
او سببا للفعل ان كان ان هذين الامرين نفس الارادة فهو جاز
قد يكون لنا هذان الامران ولا يكون لنا ارادة الفعل بل قد عرفت ان
كان ان لهذين الامرين مدخلا فيه فهو ولا يلزم ان يكون هذا الارادة
بغيرهما كما لا يلزم منه ان كان عينها واما ان قدرته عبارة عن ذلك فلازم
لا ينبغي ان لا يتفوه فاضل فضلا ان يكون مخصص القدرة الذي هو الارادة
عينها الا بالامكان نسبته شيء واحد الى طرفي الفعل والترك بخلاف نسبة
الارادة المخصصة لها باحدهما واما ما يشعر به قوله ثم من جملة الشوق
غير الارادة وفرق بينهما كما سبق بزعمه ان يكون شأن الاطاعة المشبعة
الى قوة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهة اياها ما صار داعية من غير شوق
وشأن الاطاعة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها ما صار داعية من
غير ارادة لاشتقاق الميل الشهوي الذي سماه الميل الطبيعي في الاول اشتقاق

بوجه
الى شيء واحد فرجحه واحده
الامكان والوجوب معا فحروزة
استوا النسبة القدرة منه

مع كراهيته له

الاختيار هي في الثاني لما قدمناه من ان الارادة قد تكون اختيارية بلا
تحصيل عن الاول وح لا تكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا حتمية
نعم غايته ان هذا انما يوجب ذلك لو وجب ان يقع كل واحد من العقليين
بمجرد ذلك ولا يكون الشوق الا جبليا لا يكون للارادة مدخل فيه وليس
كك اذ للقائل ان غرضنا ان هذا الشوق قد يوجد ولا يكون الارادة ولا
يلزم منه وجود الفعل كما ان الارادة قد توجد بدون الشوق ولا يلزم منه
ايضا وجود الفعل فضلا عن كونه بلا شوق فجاز ان يتوقف الاول على الارادة
والثاني على شوق اختياري مانع لاعتقاد النفع وكانه نظرا الى ذلك زاد
بعضهم في تعريف الشوق انه توقان النفس الى الشيء اللذيذ
او النفع من حيث انه نافع فمبادي الافعال الاختيارية على ما نص
عليه الحكماء على ما ينبئ عنه قول ابن رشد في تلخيص طبيعيات الشفاء
بقوله ومعقول ان الحيوان ما لم يشتق اشتياقا الى شيء يشتهيه
او لم يشتهيه لم ينبعث الى طلبه بالحركة وليس هذا الشوق الشيء الذي هي
للمدركة فليس تلك القوى الا للحكم والادراك وليس يجب اذا حكم
او ادرك بحس او وهم ان يشتاق ذلك الشيء فان الناس

المذكور م

لم ينبعث

يتفقون

يتفقون في ادراك ما يحسون ويتخيلون من حيث يحسون ويتخيلون
لكن يختلفون فيما يشتاقون اليه مما يحسون او يتخيلون بل الانسان
الواحد قد يختلف في ذلك حاله فانه يتخيل الطعام فيشتاقه في
وقت الجوع ولا يشتاقه في وقت الشبع وايضا فان حسن الاخلاق
اذا تخيل اللذات المستكرهة لم يشتقها والآخر يشتهيها وليس ذلك
الحال للانسان وحده بل للحيوان كلها والشوق قد يختلف
شدته ما يشتد حتى يوجب الاجماع او كونه على ما في التحصيل الاجماع
ليس هو الشوق فقد يشتد الشوق الى الشيء ولا يجمع على الحركة البتة
كما ان التخيل قد يقوى فلا يشتاق الى ما يتخيل واذا صح الاجماع كانت
القوى المحركة ليس لها الا تشنج العضلات وارسالها وليس هذا
نفس الشوق ولا الاجماع فان الممنوع من الحركة لا يكون ممنوعا من شدة
الشوق ولا من الاجماع لكنه لا يجد طاعة من القوى الاخرى التي لها
ان تحرك فقط وهي التي في العضل هذا كلامه بعبارته وعلم منه ان
مبادي الافعال الاختيارية ليست الا اربعة امور لا يكون واحد منها
عين الآخر بالاعتبار ايضا فمن ذهب الى انها اكثر من ذلك او انقص

فمنه ما يكون ضعيفا
بعد م م

منه انه غافل عن مراده من التصور المقدم على الفعل على ما اومانا اليه
وانما اطنبنا الكلام بهذا الفصل لينجع باضطراب بعضهم من كلام المحقق
في كتابه وفي سائر تعليقاته اذ وقع في كلامهم كما لا يخفى على من له
ادنى وقوف بها ومع ذلك فيه فوائد كثيرة استحسن ان لا نغفل
عنها الناظر فيه لينظر ما هو الحق فيه فان قلت ان مبادي الافعال
الاختيارية الحيوانية قد انحصرت في هذه الامور التي اثبتها وقررتها
واقمت البرهان على ان كل واحد منها لا يجب ان يكون اختيارية
فينتهي لا محالة الى مباد لا تكون اختيارية فيتبعها لا محالة ايجابا ما هو من
لوازمها التي هي مبادي الافعال الاختيارية فيتبعها الافعال الحيوانية
فلا يمكن له تركها فيكون مجبورا فيها فكيف يمكن ان يتحقق الثواب
والعقاب فان ذلك لا يتقرر له ان اضطر الانسان في غيره الى فعل
ثم عاقب بعض المضطرين واثيب بعضهم قلت قد تقرر عند
اهل الحق نفي بعض الاشاعرة ان الثواب والعقاب من الله
تعالى ليس لسابقة استحقاق اليس لاحد من العباد حقا على الله تعالى
حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نقول

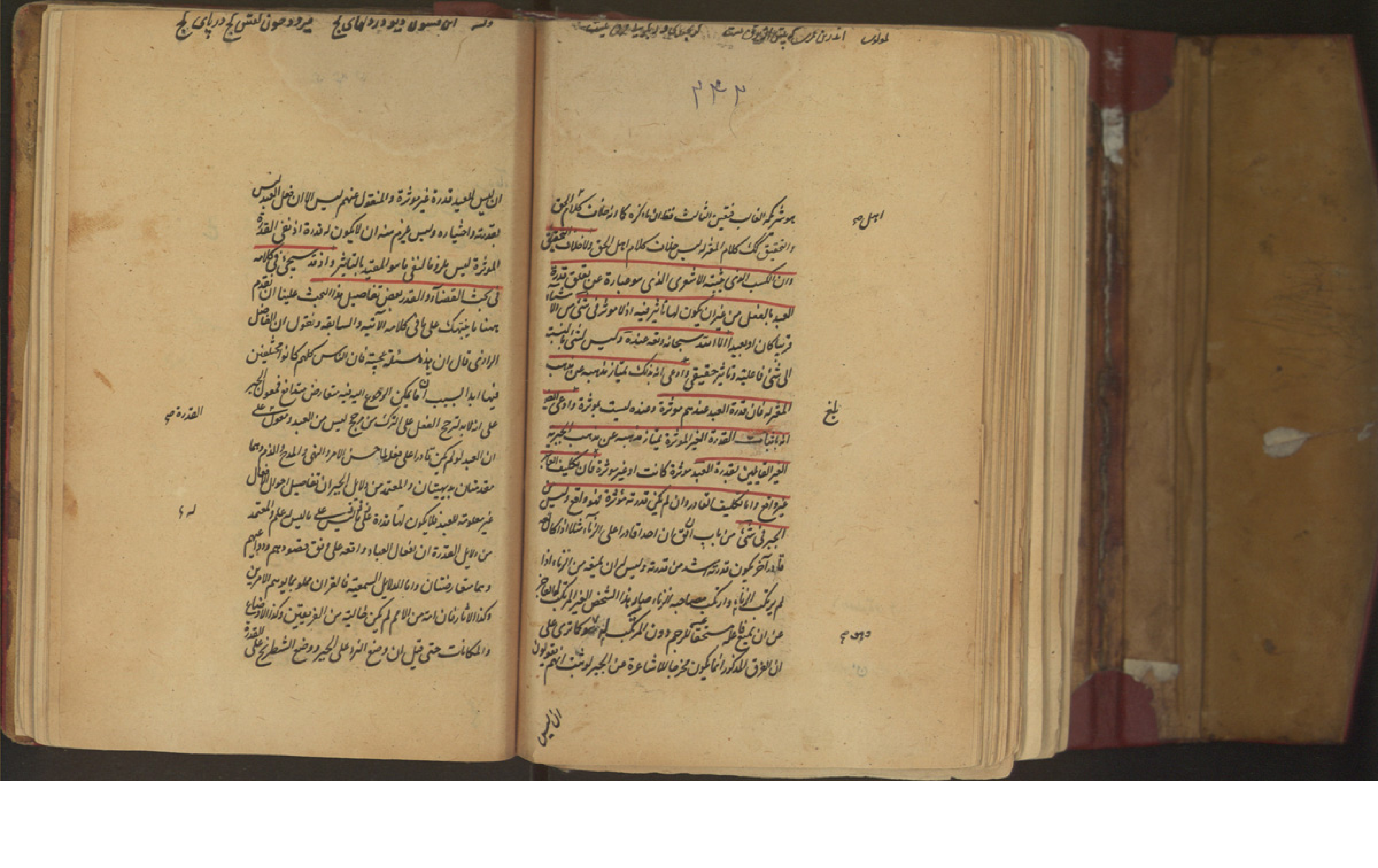
بعدهم

ان نقول

ان نقول لو لم يكن الامر كذلك للزم من فعله تعالى بعض هذا وبالبعض الآخر
ذلك الترجيح بلا مرجح وهو باطل قطعا وجه اللزوم استواء نسبته
تعالى ونسبة ارادته تعالى الى كل واحد منهم ومع ذلك لو فعل باحدهما
ذلك وبالآخر ذلك من غير مرجح لزم الترجيح بل الترجح بلا مرجح ومع
مرجح ما هو معلوم لنا اذ ليس الا استعدادات اخر غير الاطاعة
والعصيان من شانه او دخل فيه على قانون الاسلام فالحق ما ذهب اليه الحكيم المحقق
واشار اليه المصنف بقوله واما ما يقوله المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته
بفعل الطاعات والمعاصي يستحق لاجلها الثواب والعقاب
على ما يخبر عنه الكتاب الالهي في مواضع كثيرة لا يليق احصاؤها ههنا
ولا يرد عليه ما اورده المصنف بقوله فلا يساعده اهل الحق اذ لقائل
ان يقول لو كان الامر كذلك لم يذهب اليه ائمة المعصومون
صلوات الله على نبينا وعليهم اجمعين الى خلافه وليس كذلك الامام
اليه الاشارة من ابي موسى الكاظم على النبي وعليه السلام قال
ان فعل العبد لا يخلو من ان يكون من فعله تعالى او فعل العبد او بالمشاركة
بينهما ولا يكون باطلان لانه تعالى لا يعذب احدا بفعل نفسه او بفعل يكون

الصلوة و

والاولان ح



هو شر كم الغائب فتبين الثالث فقد ان ما ذكره كار ذ خلاف كلام الحق
والتحقيق لكن كلام المعتزلة ليس خلاف كلام اهل الحق والاخلاف التحقيق
وان الكسب الذي يثبته الاشعري الذي هو عبارة عن تعلق قدرة
العبد بالفعل من غير ان يكون لها تاثير فيه اذ لا موثر في شي من الاشياء
فرضا كان او بعيدا الا الله سبحانه وتعالى عنده وليس لشي بالنسبة
الى شي فاعلية وتاثير حقيقي وادعى انه بذلك يمتاز مذهبه عن مذهب
المعتزلة فان قدرة العبد عندهم موثرة وعنده ليست بموثرة وادعى ايضا
انه باثبات القدرة الغير الموثرة يمتاز مذهبه عن مذهب الجبرية
الغير القائلين بقدرة العبد موثرة كانت او غير موثرة فان التكليف العاجز
غير واقع واما التكليف القادر وان لم يكن قدرته موثرة فهو واقع وليس
الجبر في شي من باب الحق ان احدا قادر على الزنا مثلا اذ لا كان
قادرا آخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس له ان يمنعه من الزنا واذا
لم يرتكب الزنا وارتكب صاحبه الزنا صار هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز
عن ان يمنع ... مستحقا للرجم دون المرتكب له فهو كما ترى على
ان الفرق المذكور انما يكون مخرجا للاشاعرة عن الجبر لو ثبت انهم يقولون

الا ليس

ان ليس للعبد قدرة غير موثرة والمنقول عنهم ليس الا ان فعل العبد ليس
بقدرته واختياره وليس يلزم منه ان لا يكون له قدرة اذ نفي القدرة
الموثرة ليس يلزمها النفي ما سوا المقيدة بالتاثير واذ قد سبق في كلامه
في كتب القضاء والقدر بعض تفاصيل هذا البحث علينا ان نقدم
ههنا ما ينبهك على ما في كلامه الآتية والسابقة ونقول ان الفاضل
الرازي قال ان هذه مسئلة عجيبة فان الناس كلهم كانوا مختلفين
فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه فيه متعارض متدافع فمعول الجبر
على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول على
ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن الامر والنهي والمدح والذم وهما
مقدمتان بديهيتان والمعتمد من دلايل الجبر ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد فلا يكون لها قدرة على ما قيس عليه ما ليس له علم والمعتمد
من دلايل القدرة ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم
وهما مقدمتان ... واما الدلايل السمعية فالقران مملو مما يوهم الامرين
وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع
والحكايات حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدرة

الا ان مذهبنا اقوی بسبب ان القدح فی قولنا قدح فی امتناع استدعاء
بلغ الممکن علة وهو ملزوم انسداد باب اثبات الصانع ولی ههنا
بحث وهو ان موجد العالم هل یقدر ان یوجد اثرا کان له ان یفعل ام لا
فان کان الثانی لزم عجزه تعالی فتعین الاول وهو ملزوم امکان ان یوجد
ما اراد ان یوجد بقدرة وارادة لا یکون شیء منهما بقدرته وارادته مع استواء
نسبتهما الی الطرفین فلا یکون ایجاد امر کذلک من الممتنع ثم لائق
اما الاول فاستواء نسبة الارادة معه الی الطرفین لانا نقول لکن ارادتنا
لا یقدح فیه کون ارادتنا غیر معلول لنا بخلاف ارادته تعالی اذ الکلام
فی ان المرجح هل هو اختیاری او یجب ان یکون کذلک لا فی ان الفاعل
یجب ان لا یحتاج فی فعله الی شرط او آلة لا یکون من افعاله ومع ذلک
نشاهد کثیرا من الافعال الصادرة عنا بالاختیار فیکون فعلنا باختیارنا
ولا یقدح فی ذلک کون مبادیه لا بالاختیار کما لا یقدح فی کون الاحراق
للنار کونها معلولة لغیرها علی ما مر الیه الاشارة یرشدک الی ذلک
ما ذکره بعض المحققین بعد بیان امتناع کون کل مبادی الافعال
الاختیاریة باختیاره لاستلزامه الدور او التسلسل وبیان وجوب وجود
الفعل

الفعل عند تحقق جمیع اسبابه وامتناع ذلک عند فقد احدها وبیان
توقف الفعل الاختیاری علی الارادة الواجب انتهاؤها الی ارادة
امتنع ان یتحقق بالارادة وبیان ان الناظر اذا نظر الی السبب القریب
للافعال الاختیاریة یحکم بالاختیار علیه وهو لیس بصحیح لان الفعل
بسبب لم یحصل باسباب کلها بالاختیار والقدرة واذا نظر الی الاسباب
بالجبر الاول یحکم بالجبریة وهو ایضا لیس بصحیح لان السبب القریب اختیاری
ان الحق فی هذه المسألة علی ما قال بعض الائمة علی نبینا وعلیه الصلوة
والسلام انه لا جبر ولا تفویض فی افعالنا الاختیاریة ولکن امر
بین الامرین اذ المبادی القریبة علی الاختیار والبعیدة علی الاضطرار
فان الانسان مضطر فی صورة المختار کالقلم فی ید الکاتب والوتد
فی شق الحائط ولذا قال بعض الظرفاء قال الحائط للوتد لم تشقنی
فقال لمن یدقنی واما الباری سبحانه فان اثبت له قدرة وارادة
متسلسلتان کما هو رأی الاشاعرة کان حکمه ذلک من غیر نقص کما صدر
افعاله تعالی لیس موقوفا علی کثرته لانه انما هو سبب وجود الکثرة فلا یتصور
هناک ایجاب ولا اختیار هذا محصل کلام هذا المحقق ولی فیه تامل لا یعد

لتجرده م

المقام فان اردت الوقوف عليه وعلى تفصيل ما فى دلايل الطرفين
فعليك بمطالعة شرحنا للعقايد النصيرية واذ قد تقرر ذلك فاعلم
ان العقلاء لما راوا ان الارادة بالمعنى الذي ذكره ليس يمكن ان يتصف
به ذاته تعالى تحيروا فى معنى ارادته تعالى فذهب الاشاعرة الى
انها صفة غير العلم قديمة زائدة على الذات قائمة بها من شانها
ان يخصص احد طرفى فعله وتركه بالوقوع واستدلوا عليه بان تخصيص
بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها
التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص ولامتناع احتياج الواجب
لذاته فى فاعليته الى منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهي
مغايرة للعلم والقدرة لاستوائه استواء نسبة القدرة والعلم
الى جميع المقدورات والمعلومات الممكنة والممتنعة وغيرهما بخلاف
الارادة فانها انما يتعلق باحد طرفى المقدور من الممكنات واعترض
عليه اولا بان نسبة الارادة الى الطرفين بالسواء فهي لا يجوز ان
يكون مخصصه لاحتياجها الى مخصص آخر واجابوا عنه بان تعلقها

استواء نسبة العلم الى جميع المعلومات الممكنة والممتنعة وغيرهما ؛
وغيرهما ؛

بكل

بكل احد من الطرفين لذاتها لانها صفة شانها التخصيص والترجيح
ولو عملنا وهى بان الارادة لا يمكن وجودها بدون المراد وهي على ما
صرحتم به قديمة فكذا ما هو متعلقها وهو باطل قطعا وجوابه ان قدم
الارادة لا يوجب قدم المراد لجواز ان لا يتعلق به فى الازل والدفعة
مما لا يخفى على الاذكياء وذهب الكرامية الى ان ارادته حادثة قائمة
بذاته تعالى وانه سوانحه ملزوم ان يكون ذاته تعالى قابلة وفاعلا للحوادث
قال اكثر المعتزلة انها حادثة قديمة لا بذاتها لا فى ذاته تعالى واذ هو ملزوم ان
لا يكون صفته تعالى قائمة به قال الحكماء ان ارادة الله تعالى هو علمه
بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل ولا ارادوا به ان تمثل نظام الموجودات
من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع
الاوقات المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل
موجود منها فى واحد من تلك الاوقات وسموه بالعناية مخصص
لصدور هذه منه تعالى فيكون ارادة اذ لا نعني بالارادة الا تخصيص
احد طرفى الفعل والترك وهو بهذا الوجه فيكون ارادة فما ذكره
من ان هذا العلم كما تقرر وتكرر من حيث انه يصحح صدور الممكنات عنه قدرة

ولو عملنا وهى

ليس على ما ينبغي لما مر اليه الاشارة مكررا من ان علمه تعالى ليس فاعلا
لشيء من الموجودات كان ما ذكره بقوله وان هذا العلم
من حيث انه كاف في تخصيص وجودها بالوقوع ومرجح لطرف
وجودها على عدمها ارادة كلام حق وصدق ينبغي ان يتفوه به
عاقل اذ هم ذهبوا اليه حيث قالوا هي اخص من العلم ومترتبة
عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد ذكروا ايضا
ان العلم فينا قد يصير سببا للوجود الخارجي ومخصصا لوجوده
على عدمه كتصورنا بيتا نريد ان نبنيه فانه مخصص لوجوده وتصوره
لا لوجوده بوجه آخر يمكن ان يقع هذا البناء به وكالماشي على شاهق
جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط فان هذا العلم التوهمي
قد يصير اي هذا التوهم سببا لسقوطه اي سقوط المتوهم عنه
وقد عد من هذا القبيل تأثير بعض النفوس لتهمة الوهم بالعين
الذي علم تأثيره باخبار المخبر الصادق في قوله تعالى وان يكاد الذين
كفروا ليزلقونك الآية فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا مخصصا
لوجود الممكنات في الخارج ثم بعض آخر منهم هو النجار من المعتزلة

في تخصيص وجودها بالوقوع ومرجح لطرف

لماده وان كون ارادته تعالى علة لكل ملزوم ان يتوقف فعله على شيء
غير ذاته وان كان ذلك بالاعتبار وقالوا ان معنى كونه تعالى مريدا انه
غير مكره ولا ساه او ان معناه انه عالم اذا كان المراد فعله او الآمر
ان كان المراد فعل غيره تعالى حتى ان ما لا يكون مأمورا لا يكون مرادا
على ما ذهب اليه الكعبي من معتزلة وفي ههنا كلمات اخر طويناها
خوفا للاطناب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

الفصل التاسع

في حيوته تعالى ومعنى كونه حيا الحيوة في الحيوان قد عرفها الاكثرون
بانها مبدأ القوة للحس والحركة وقد عرفها بانها صفة تقتضي الحس و
الحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا وهذا عند الاكثر
والمراد بالاقتضاء المبدائية والفاعلية لتميزه عن قوة الحس والحركة
والقيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وكذا قيل الظ
انه احترز به عن قول الاشعري الذي ستعلمه والتحقيق ان الحيوة قوة
تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى الحيوانية ومعنى
اعتدال النوع هو ان لكل من المركبات العنصرية مزاجا خاصا
هو انسب اليه بحيث اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع وكذا في الصنف

قال ٦
او امر طبدون التوبيف
حتى يكون عطفا على عالم تمر

بلغ

والشمس مزاج كك على ما حقق في موضعه فاذا حصل في المركب الاعتدال
اللايق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوان فانبعث
منها باذن الله مبدء الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب
المنافع ودفع المضار فيكون مشروطة باعتدال المزاج ومبدء القوة
الحس والحركة متغايرتها بالذات وكذا يغاير القوة الغاذية لوجودها في
النبات بخلاف الحيوة وقال الفاضل الرازي المراد من الحيوة ان
كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهذا معقول وان كان شيئا
ثالثا فلابد من افادة تصوره ثم اقامة الدليل عليه ثم قال واما ما استدل به
عليه الشيخ الرئيس في القانون على مغايرتها للحس والحركة او مبدئهما
فبان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة والا لاوجد
مبدئهما فاورد عليه ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم
لو استدل عليه بالعضو المخدر لكان اتم وعلى مغايرتها للقوة المغذية
بان العضو الذابل حي وليس مغتذيا فاورد عليه انه يجوز ان يكون قوة التغذية
فيه ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك يذبل الذبول العضو
الغاذية حاصلة للنبات دون الحيوة ثم فرع عليه فيثبت ان الحيوة امر ثالث

ففيه

ففيه سوى ما اورد عليه ان لا معنى لكون العضو المفلوج حيا الا بقاء قوة
التغذية فيه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون باقية عاجزة عن العمل ولو سلم
فانت تساعدنا على ان غاذية النبات غير غاذية الحيوان بالنوع
والمختلفان به لا يجب اشتراكهما في الاحكام قال فاذا لم يحصل بجميع
هذه الامور الا ان احدا لم يقل بان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة
واما اختلاف غاذيتي النبات والحيوان فليس بحسب المفهوم
بل اختلافهما بحسب مبدئهما وبحسب تصرفهما فيما هو غذاء لهما فان مبدأ احدهما
النفس النباتية ومبدأ الاخرى النفس الحيوانية واختلاف الفاعل
والاحوال لا يوجب اختلاف حقيقة الفعل والانفعال وانا اقول يمكن ان
اولا ان محصل كلام هذا الفاضل ان الحيوة ان اراد وابها احد هذين
المعنيين فهو امر معقول لا ان الدليل قد دل على ثبوتها وان اراد وابها غيرها
فلا دليل عليه وذلك لا يندفع بما ذكره اذ حاصله ان احدا لم يقل ان
الحيوة احد هذين الامرين فهو ليس بناف لما ذكره وثانيا ان المقدوم(?)
بالجميع فالحوان اثر الحيوة الحس والحركة ومع ما لم يتا قيين في العضو
المفلوج فلا يكون مبدئهما باقيا فيه الا ان لها اثرا آخر هو حيل على حوها(?)

نصرفها

[illegible]

من التعفين

وهو حفظ العضو عن التعفن لان حفظ التركيب انما هو اثر الصورة
النوعية لا تحقق في موضوع فلا يكون اثر الحيوة لتمكن ان يستدل
به عليها وليس لك ان تقول ان تحقق الصورة بهذا النحو
لا بد له من مخصص وهو الحيوة لجواز ان يكون مخصصه اعتدال
مزاجه وبالجملة لم لا يجوز ان يكون له شرطا آخر من شرائط تعلق النفس
بالبدن فالم يبين ان هذا لا يجوز ان يكون لهذا لم يتم هذا الدليل
على ان الحيوة صفة اخرى وتفصيل الكلام في هذا المقام انهم
ان ارادوا بالحيوة صفة تكون مبدا الحس والحركة الارادية مشروطة
باعتدال المزاج ووجود البنية التي هي البدن المؤلف من العناصر
الاربعة المتفاعل كل واحد منها في الاخر المستقر كيفياتها على
كيفية متشابهة هي المزاج على ما دل عليه قول صاحب التجريد
حيث قال فلا بد للحيوة من البنية وبالروح الحيواني الذي هو
جسم لطيف بخاري متكون من لطافة الاخلاط وينبعث من
التجويف الايسر من القلب ويسري في البدن لسريان عروق
ثابتة من القلب يسمى بالشرايين التي هي محل الروح فوجودها

لم يتم

شرائط اخر

غير ضروري والدليل المذكور لا يدل عليه على تحققه اذ مبدأ الحس والحركة
ومخصص الحي باتصافه بهما وبغيرهما هو الصورة النوعية بالشرائط
المذكورة او بشرائط اخرى غير الحيوة كيف لا وهم يقولون ان
النفس يتعلق اولا بالروح الحيواني الذي في القلب ويحرك الروح
ويوصله الى محل القوى فيفيض عليه النفس والقوى وبه يستعد
للحس والحركة او لقوتهما وان ارادوا بها معنى آخر مغايرا للقوة الباصرة
والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والنباتية ولا يشترط ذلك
باعتدال المزاج ولا بوجود البنية ولا بالروح الحيواني وان كانت
قد يتفق بفقده كما ذهب اليه جمهور المتكلمين وقالوا انها موجودة
في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى بان يخلقها الله فيه
بارادته واختياره من غير مخصص آخر فلا يمكن اثبات وجودها
الا بدعوى البداهة على ما ادعاه صاحب المقاصد فيه وقال
والحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة
وغيرهما من القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى بيان ويمكن ان يقال
ان مرادهم ههنا امر ثالث يعرض للروح الحاصل في الاعضاء

بعد حركته وخروجه عما يتولد فيه اعني القلب ثم ذلك يستعد الروح الحاصل
في محل القوى لقبول القدرة المدركة والمحركة وذلك لان الروح الآتي الى الاعضاء
الحاصل فيه الروح الحيواني تتشابه بنسبتها الى القوى كلها فلم يكن
لبعض منها كيفية لا يكون حاصلا في البعض الآخر كان حصول بعض
منها في بعض منها والبعض الآخر في البعض الآخر منها ترجيحا بلا مرجح
وهو باطل قطعا فلا بد لحدوث القوى النفسانية من قوة اخرى و
هي الحيوة يرشدك الى ذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في القانون
بقوله وهذا الروح اذا احدث على مزاجه الذي ينبغي ان يكون له استعد
لقبول قوة وتلك القوة هي التي تعد الاعضاء كلها لقبول القوى
الاخر النفسانية والقوى الانفعالية لا تحدث في الروح والاعضاء
الا بعد حدوث هذه القوة وان تعطل عضو من القوى النفسانية
ولم تتعطل بعد من هذه القوة فهو حي هذا كلامه وهو صريح فيما قلنا
واذ ليس يمكن ان يكون الباري سبحانه وتعالى حيوة بهذا المعنى قال
الحي في حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة واستدلوا
عليه بانه تعالى عالم قادر لما ان كل عالم قادر حي بالضرورة فهو تعالى حي قال

بلغ

الكلامي

الكلامي والحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال وقد مر منا سابقا ما يغني
به فلا حاجة الى الاعادة وكذا الحال في كون غيره من المجردات الكائنة
العالية حيا فانهم لا يطلقون عليها الحي الا بهذا الوجه واذ الحي كما
يطلق على الحيوان والواجب لذاته والمبادي العالية كذلك قد
يطلق على النباتات ايضا على ما يشير به قوله تعالى ومن الماء كل شيء حي
قال الامام اي الفاضل الرازي في بعض كتبه الحيوة قد يوصف بها
النباتات وقد يوصف بها الانسان والحيوانات والجنة التي بها
يوصف كل منها بها هو كونه على الوجه الذي يترتب عليه الكمالات التي
هو من شانه فالحيوة في حقه تعالى عبارة عن كونه على الوجه اللائق الاتم الذي
يليق بجلال ذاته وكمال صفاته ولو كان الامر كما ذكره لما كان للحيوة
اختصاص بهذه الامور وليس كذلك اذ اهل اللغة والعرف لا يطلقون
الحيوة على كل موجود من الموجودات كالبسائط العنصرية ومركباتها
فليس اطلاق الحي على النباتات والحيوانات والمجردات بهذا الوجه
الذي ذكره كيف لا ومن النباتات والحيوانات نبات وحيوان
لا يترتب عليه الكمال التي من شانها ويطلق عليها الحي وقد يترتب

من النبات والحيوان

علی بعض منها کالیاقوت واشباهه جمیع کمالات من شانها ان تترتب
علیها ولا یطلق علیها الحیوة فلاطلاقه علی النبات وجه آخر سوی ما
ذکره وعلی الباری تعالی وجه آخر یشیر الیه قوله والمستند فی اثباتها
ای اثبات الحیوة له تعالی بل فی سایر الصفات الدلایل السمعیة کقوله تعالی
الله لا اله الا هو الحی القیوم لا تاخذه سنة ولا نوم قال العلامة الطوسی
فی بعض تصانیفه اراد به شرح رسالة مسئلة العلم لابن الهیثم المستند
فی اثبات حیوته تعالی هو ان الحکماء بل العقلاء یصفونه تعالی عبارته فقد وا
وصفه بالطرف الاشرف من طرفی النقیضین علما وصفوه بالعلم
والقدرة او وجدوا ان من لا حیوة له یمتنع الاتصاف بهما وصفوه
بالحیوة لا سیما وهو اشرف من الموت الذی مقابله عبارة من
الموت الذی سوصفه بها هذا ای معنی هذا وهو کما تری ای لا طایل
تحته اذ حاصله انهم انما وصفوه بها لان الوصف بها اشرف واعلی
من عدمه ولا یلزم منه ان یکون له هذه الصفات فلا یکون فی هذا
النحو من الاتصاف کمال یرشدک الیه قوله ثم نقل عن واحد
من اهل بیت النبوة واراد به محمد بن علی بن الحسین الباقر

علی نبینا

علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام انه قال ونعم ما قیل هل یسمی عالما
الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرین وکل ما میزتموه باوهامکم
فی ادق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم والباری واهب الحیوة
ومقدر الموت ولعل النمل الصغار یتوهم ان لله تعالی زبانیتین فان
ذلک کمالها ویتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا یتصف بهما هکذا
حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی به الی الله المفزع انتهی اقول
هذا یشعر بان ذهابهم الی ذلک ذهاب الی ما لا کمال له فیه کیف لا
وشانه تعالی ان یکون فاعل کل شیء والا یکون له کمال یمکن ان یتوهم
ان ذلک غیره اذ کل ما سوی غیره تعالی ممکن وهو من معلولاته المتاخرة
عنه تعالی ومن ههنا تسمع ان کل ما یخطر ببالک فهو غیره عن ذلک
هذا اقول وهذا الکلام دقیق رشیق انیق صدر عن معدن التحقیق
ومورد التدقیق قال جده اسد الله الغالب علی ابن ابی طالب
علی النبی وعلیه الصلوة والسلام کمال التوحید الاخلاص له وکمال
الاخلاص له نفی الصفات عنه تعالی بشهادة کل صفة علی انها
غیر الموصوف وشهادة کل موصوف علی انها غیر الصفة فمن

زبانیتا العقرب قرناها [illegible] صح

وصفوا نه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّاه ومن جزّاه
فقد جهله ومن حدّه فقد عدّه ومن قال فيم فقد ضمّنه ومن قال علام
فقد اخلى منه عليه الصلوة والسلام دسونيا دى على ان معرفته سو
نفى هذه الامور عنه لا اثباته بوجه قصده العقلاء فالاده للحد ههنا
وقال الشريف ذلك اى فى ان العقلاء انما يصفونه تعالى بالطرف
الاشرف من الصفات الموجودة فيهم ان التكليف انما تعلق
بمعرفته سبحانه تعالى بحسب الوسع والطاقة فانهم كلفوا ان يعرفوه تعالى
بالصفات التى الفوها وشاهدوها فيهم مع سلب النقايص الناشئة
من انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا لغيره عالما قادرا
مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف ان يعتقد تلك الصفات
مع سلب النقايص الناشئة من انتسابها الى الانسان بان
يعتقد انه واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع
الممكنات مريد لجميع الكائنات وهكذا فى ساير الصفات ولم
يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد فيه مثاله ومناسبه بوجه ولو
كلف به لما امكنه تعلقه بالحقيقة وهكذا اقتضى معنى قوله عم من عرف نفسه

بلغ

فى حضرته

كلف

فقد عرف

فقد عرف ربه مع انه قال وما قدروا الله حق قدره اى ما عظموه
حق تعظيمه ويرجع محصل معناه الى ان العقلاء انما وصفوه تعالى بها لانهم
يكلفون باتصافه تعالى بامثال ذلك اذ ليس فى وسعهم معرفته تعالى الا
بهذا الوجه فيكون ما يصفونه تعالى به من جملة ما هم مامورون به فلا
يكون فيه نقص يشير اليه القول المحقق الطوسى المويد بكلام الامام
الحق عليه وعلى النبى الصلوة والسلام وذلك ان قولهم يجب
انهم يكلفون بذلك الا ان من الواجب عليهم ان لا يجعلوا اتصافه
تعالى بها من باب اتصافهم بها اذ يلزم فيه نقص لا يخفى فالواجب
ان يقال عالم بمعنى انه يوجد العلم لا بمعنى ان فيه علما كما انه قادر
بمعنى يوجد القدرة لا ان فيه القدرة ومريد بمعنى يوجد الارادة
لا ان فيه الارادة وهكذا فى ساير الصفات كيف لا واتصافه تعالى
بها بهذا الوجه ملزوم لعلو شانه وسمو سلطانه اذ قد تقرر ان علة
الشئ اقوى مرتبة منه بخلاف المتصف بالمعنى الذى فهمه العقلاء
لدلالته على انه انما يتم كماله باتصافه تعالى بها لا بذاته فيكون بمعنى قوله عم
من عرف نفسه فقد عرف ربه ان معرفة النفس ورب البدن توجب

يصفونه

اعلى

٢٦

البدن

هو مدبر للبدن ومتصف بقواه وحافظ لها وفاعل افاعيله يلزم من معرفته به
اذ نسبته رب العالم اليه كنسبة رب البدن اليه الا ان احدهما مماثل للآخر
في الصفات وانما يتمايز احدهما عن الآخر بكماله ونقصانه هذا على ان يحمل
هذا الكلام معنى آخر هو ان معرفة النفس يلزم لمعرفة رب البدن لا معرفة
الباري تعالى كما توهم بعض فقال ان النفس رب الارباب فمن عرف نفسه عرف
رب الارباب فقال عليه السلام ردوا عليه هذا الكلام اشارة الى ان
هذا ليس بلازم الا ... اذ من عرف النفس عرف مدبريته فقط اذ

لما توهم

ليس لكل نفس الا تربية بدن واحد وليس له تربية بدن آخر فضلا
عن تربية العالم كله فلا يكون احدهما سواء الآخر والا ان معرفته يلزم معرفة
الآخر فسقط ما توهم من ان كمال العارف ليس الا معرفة نفسه والعلم باتصافها
بصفة الكمال اذ ذاك ليس يلزم معرفة غيرها فضلا عن معرفة رب جميع
الموجودات الواجب على المكلف معرفتها **الفصل الثاني** في سمعه وبصره

بلغ

وكونه تعالى سميعا بصيرا انه تعالى قد تعاضدت الادلة السمعية مثل قوله تعالى قد سمع
الله قول التي تجادلك وقوله ان الله سميع بصير على انه سميع بصير
واختلف العلماء في انهما راجعان الى العلم فيكون سمعه عبارة عن

علمه

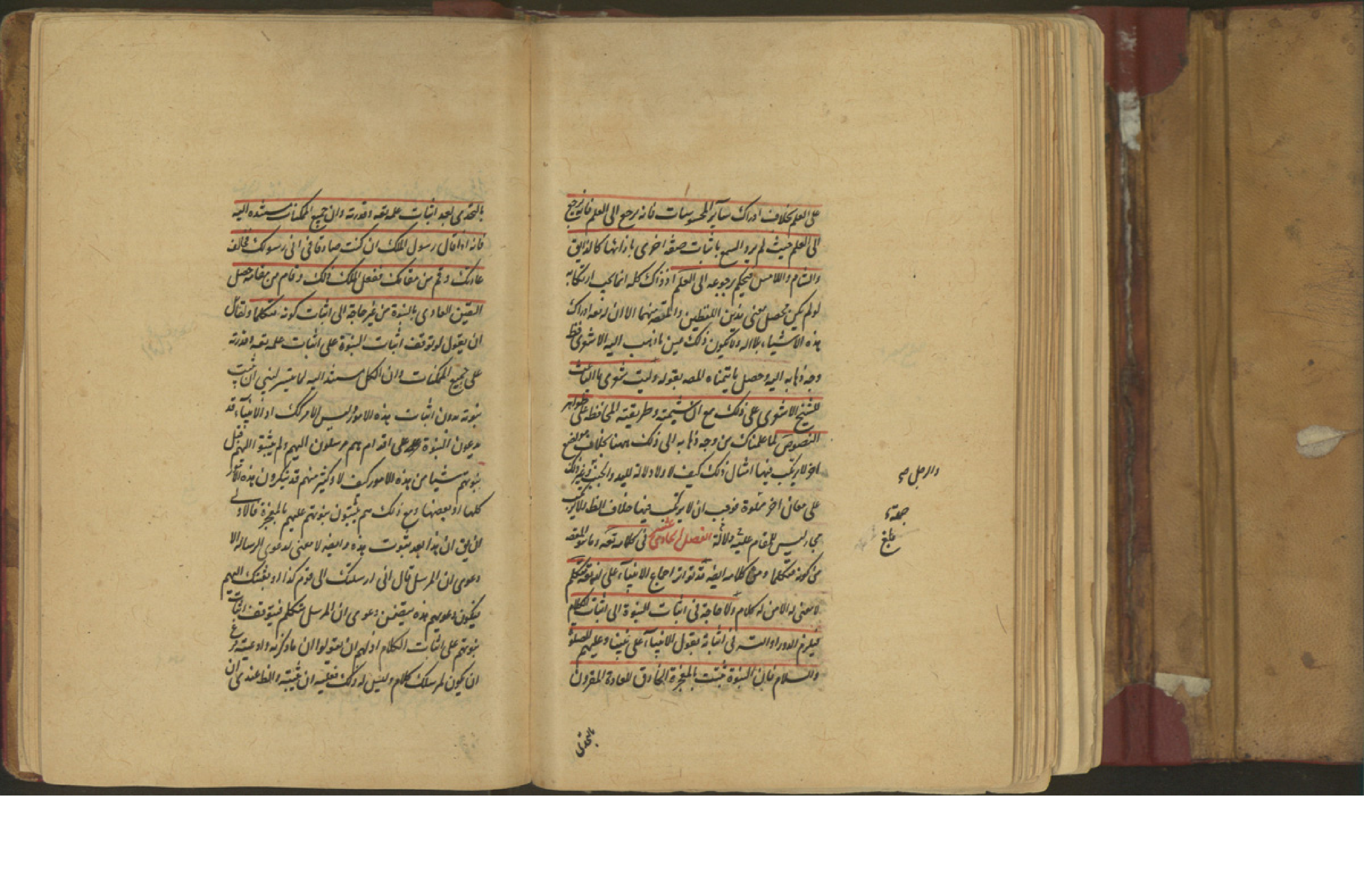
علمه تعالى بالمسموعات ويكون البصر اي بصره تعالى عبارة عن العلم بالمبصرات
او هما اي السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم وانهما غيره وغير سائر
صفاته فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر تابعيه موافقة للحكماء
فيهما الى الاول وذهب سائر المتكلمين الى الثاني لما نجد تفرقة ضرورية
بين العلم بالشيء وبين سماعه وابصاره ولقول ظاهر النصوص كونهما صفتين
زائدتين مغايرتين للعلم لما رأيته الاشارة الاثري انه تعالى عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولم يثبت بانها صفة فيقال الامام
الحرمين الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام
الادراكات الاخر اعني الادراك المتعلق بالحواس الاخر كالطعوم
والروائح والحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ ما دل على اتصافه بالسمع
والبصر دال على وجوب اتصافه بالادراكات الاخر واذ قد تقدس
ذاته تعالى عن كونه شاما وذائقا ولامسا فان هذه الصفات تنبئ عن
اتصاله تعالى الرب عنه وجب ان يقال انه تعالى عالم بمتعلقاتها ولم
يثبت بانها صفة فيه فلو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان
حكمهما حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض



بخصوص ادراك سائر المحسوسات والتسمية باسم مخصوص والقائل ان يقول
لا يصح ان يقول انا نعلم بديهة ان لا معنى للابصار مثلا لغة الا الادراك
بآلة مخصوصة فلو كان لغة بهذه الآلة كان محتاجا اليها فلذا حمله على الاطلاق
عليه تعالى العلم المتعلق بها وكذا الحال في السمع غاية الامر لما راينا انه تعالى اطلق
السميع والبصير على نفسه تعالى اطلقنا ما اطلقه وعلمنا ان المراد بهما بهذا لا
يلزم من قولنا به القول باطلاق الفاظ اخر مخصوصة موضوعة لادراكات
اخر عليه تعالى لانه تعالى لم يخصص هذين بالاطلاق كما لا يلزم من اختصاص قسم
الشيء بالذكر في موضع اختصاص سائر اقسامه بالذكر لجواز ان يكون
في الاول فائدة لا يكون في الثاني وما ذكره من ان لو صح ارجاع الصفات
الواردة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات الاخر
كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء ففيه ان هذا
انما يوجب ذلك لو صح الارجاع بوجه لا يكون فيه خلل والذا لغنا ان
المراد باليد القدرة وبالوجه الذات مثلا فهو انما حمل هذين اللفظين
على هذين المعنيين لانه راى انهما لو حملا على معناهما اللغوي احتاج
الراجح في هذين الادراكين الى ما بين الاثنين وان حمل على معنى

السمع والبصر

آخر معقول مجهول ليس الا ما ذكره فلذا حملهما على المجاز وان يقول
انا حملنا هذين اللفظين على ذينك المعنيين لامتناع حملهما على معناهما
اللغوي وصحة حملهما على هذين المعنيين اللذين هما من لوازمهما بخلاف
بخلاف الالفاظ الدالة على صفات اخر لصحة حملها على معانيها المثبتة
منها وامتناع ارجاعها الى امر واحد فلا يظهر لها وجه ارجاع فلذا لم
يرجع الى معنى واحد بخلاف هذين اللفظين الموضوعين لهذين
الوصفين الممكن ارجاعهما بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات
فلذا تركنا فيهما ظاهرهما وحملناهما على هذين المعنيين الغير المغايرين
للعلم مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية بين العلم وبينهما
كيف لا والادراك ان هو صفة اخرى ولا احتياج الى الآلة انما
هو في حقنا لا يخلو عن تكلف اولا معنا لعاج الا ما يشير اليه قوله ان
الباري تعالى مدرك للمبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته تعالى
على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك الجزئيات بالوجه
الجزئي فالباعث على عدم تخصيص هذين الادراكين بالرجوع
الى العلم مع ان لا معنى له الا هذا ويبقى اللفظ انهما صفتان اخريان


على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم فانه يرجع
الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذوق
والشم واللمس فحكم برجوعه الى العلم اذ ذلك كله انما يجب ارتكابه
لو لم يكن يحصل معنى بهذين اللفظين والمفهوم منهما الا ان نوعه ادراك
هذه الاشياء بلا الة وما يكون ذلك مبين ما ذهب اليه الاشعري فقط
وجه ذهابه اليه وحصل ما بيناه للمصنف بقوله وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع التشبث بطريقته التي حافظ على ظواهر
النصوص كما علمت من وجه ذهابه الى ذلك ههنا بخلاف موضع
اخر لا يرتكب فيها امثال ذلك كيف لا ورد دلالة اليد والجنب ونحو ذلك
على معان اخر مؤولة موجب ان لا يرتكب فيها خلاف الظاهر لان
مجاز ليس للمقام علاقة ولانه الفصل الحادي عشر في كلامه تعالى وما هو المقصود
من كونه متكلما ومعنى كلامه النفسي قد تواتر اجماع الانبياء على انه متكلم
لا معنى له الا انه له كلام ولا حاجة في اثبات النبوة الى اثبات الكلام
فيلزم الدور او التسلسل في اثباته بقول الانبياء على نبينا وعليهم الصلوة
والسلام فان النبوة تثبت بالمعجزة الخارق للعادة المقرون

بالتحدي

بلغ

بالتحدي بعد اثبات علمه تعالى وقدرته وان جميع الممكنات مستندة اليه
فانه اذا قال رسول الملك ان كنت صادقا في اني رسولك فخالف
عادتك وقم من مقامك ففعل الملك ذلك وقام من مقامه حصل
اليقين العادي بالنبوة من غير حاجة الى اثبات كونه متكلما ولقائل
ان يقول لو توقف اثبات النبوة على اثبات علمه تعالى وقدرته
على جميع الممكنات وان الكل مستند اليه لما تيسر للنبي ان يثبت
نبوته بدون اثبات هذه الامور وليس الامر كذلك اذ الانبياء قد
يدعون النبوة على اقوام هم مرسلون اليهم ولم يثبتوا لهم قبل
نبوتهم شيئا من هذه الامور كيف لا واكثرهم قد ينكرون هذه الامور
كلها او بعضها ومع ذلك هم يثبتون نبوتهم عليهم بالمعجزة فالاولى
ان يقال ان هذا بعد ثبوت هذه المقدمة لا معنى لدعوى الرسالة الا
دعوى ان المرسل قال اني ارسلتك الى قوم كذا او بلغتك اليهم
فيكون دعواهم هذه متضمن دعوى ان المرسل متكلم فيتوقف اثبات
نبوتهم على اثبات الكلام اذ لهم ان يقولوا ان ما ذكرته دعوة فرع
ان يكون المرسل متكلما وليس له ذلك فنفيه ان تثبته والا فعندي ان

اثبات النبوة بخرق العادة ليس يتوقف على اثبات شيء منها
منها اذ اذا جاء احد ويقول انكم على الباطل واني بعثت اليكم ودليلي
على ذلك فاظهر المعجزة اضطر القوم الى قبول قوله وانه صادق فيه
ثم انه اذا اثبت النبوة بهذا الوجه ثبت عليهم هذه الصفات
والكلام والاحكام التي هي فرعها بقوله اي بقول النبي فاثبات فرعها
النبوة لا يتوقف على اثبات علمه واختياره وان جميع الممكنات
مستندة اليه تعالى ابتداء او بواسطة على ما ادعاه للصانع نعم لو قيل
انه يتوقف على ثبوته في الواقع لكان له وجه ثم ان العقلاء قد اختلفوا
في حقيقة كلامه تعالى الثابت بقول الانبياء وفي قدمه وحدوثه
قال الكلام لكونه صفة له يستلزم قدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته
واستحالة تغيره في صفاته الغير الاضافية والسلبية وكونه اي الكلام
مولفا من الحروف المتعاقبة يقتضي حدوثه هذا الوهم فانا نقول لو كان المراد
من الكلام غير معنى المصدري الذي حمل عليه لا يكون صفة له تعالى فيعطى الخ
بناء على اشتراك لفظ الكلام ووضعها تارة لمعنى تعيين الحروف
واحداثها واخرى لما يتعين به وحسبان ان الاول اي الكلام ان

لو

صفة للفاعل كان الثاني انه صفة وليس الا ترك او تعيين الحروف
مثلا من صفاتها وليس الحروف المعينة من الصفات القائمة بها
لقيامها بالهواء او بغيرها يرشدك الى ذلك قوله وذهب بعض المتكلمين
الى ان المولف من الحروف ليس صفة قائمة بذاته تعالى اذ هو من مخلوقات
كلامه ليس كلامه اي كلامه عبارة عن ايجاد ذلك المولف في غيره الحروف
كاللوح المحفوظ ولسان جبريل والنفس النبي او لسانه وهم المعتزلة وكأن
الامر كما ذكره لم يقولوا ان كلامه هو المركب من الحروف وليس كما
يخفى على من له وقوف بكلماتهم فالحق انهم ذهبوا الى ان كلامه هو
المركب من الحروف بمعنى ان كلامه بذاته صادر عنه لا انه صفة
قائمة به كما ذهب اليه الاشاعرة وذهب بعض اخر منهم الى ان بلغ
هذا المولف من هذه الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى وهم
الكرامية وانه قول الله تعالى لا كلامه فان كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو
قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان
كان قائما بذاته تعالى فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان
مباينا لذاته غير قائم به فهو محدث بقوله تعالى كن لا بالقدرة فهم انما ١٣٨
ذهبوا اليه لانهم هم المجوزون لقيام الحوادث بذاته تعالى وذهب

الحروف اي ان هذا المؤلف الذي هو الحروف والاصوات مع توالیها
وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه قديم قائم بذاته تعالى وتقدس وان المسموع من
اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتب نفس كلامه القديم تعالى وعلمهم ليس في
واعتراضهم بتركبه اي بتركب الملفوظ منهما من الاصوات والحروف
المتعاقبة وبتركب المسطور وما سطر هو فيه من امور حادثة اذا ثبت
به اذ فيه القران كما تنظم حروفها ورقوما هو بعينه كلامه تعالى وقد صار قديما
بعد ما كان حادثا وهم الحنابلة ونقل عنهم المبالغة في قدمه حتى قال
بعضهم جهلا ان الجلد والغلاف قديمان ازليان واعترض عليه
بقوله واقول لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان النسبة الكلية
اليه اهانة او يكون منعهم عن اطلاق الحادث على المصحف اذ اولهم
لئلا يتوهم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى وانا اقول الظاهر مما نقل
عنهم ان هذا انما يكون لامر آخر هو انما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق
واذ هو لفظ مشترك له معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا
اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم من الحادث

انهم

انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى لنسبة النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه
غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فحسبوا اليهم انهم قالوا
بقدمه ولعمري ان حمل كلامهم على هذا اولى من حمل كلامهم على معنى
آخر يوجب نقصا من العلماء الذين كانوا بصدد الاجتهاد ولم يعرفوا معنى
ان في القدم والحدوث وحسبوا ان اطلاق الحادث على بعض ما يطلق عليه
هو كلامه اهانة له فليس مرادهم من هذا الاطلاق ما توهمه وشبهه
كما ان صح بقول الاشاعرة بقوله الا الاشاعرة مع اعتقادهم ان الكلام اللفظي
القائم بالقاري اي الاولى ان يقال بالهواء او ما ثبت به اذ المركب
من الالفاظ ليس قائما بالقاري لا تحقق في ظاهره حادث الى اطلاق
كلام الله تعالى عليه بطريق الاشتراك اللفظي المعلوم لان لا يكون المشترك
بين القديم والحادث الا الاسم يمنعون اطلاق الحادث عليه اي
الكلام اللفظي لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم بذاته تعالى اذ
الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف لانهما حادثان
منافية له بل هو المعنى القائم بذاته تعالى الموصوف بانه صفة ازلية قائمة بذاته تعالى منافية
للسكوت الذي لا آفة كما في الخرس والطفولية وهو سبحانه وتعالى بها آمر ناه

مخبر بل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة فاذا عبر عنه بالعربية فقرآن
وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية وانما الاختلاف في العبارة دون
المسمى وهذا قول من حمل كلامه كالاشاعرة على المعنى المقابل للفظ
ويسمونه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
وهو قديم لكونه من الصفات الغير الاضافية والسلبية الممتنع ان
يكون حادثا ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام اذ لفظ الكلام
انما وضعت للمؤلف من الحروف المسموعة الدالة على ما وضع لها قصد
دلالته عليه لتحصيل المقاصد من اشخاص النوع نعم وجوده لا يحصل الا
بعد العلم بالمعاني وترتيب الاجزاء في الذهن حتى يمكن ان
يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون الكلام
على التصور في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم وليس
كلامنا في الاخرين بل في الاول وزعم انه لو لم يكن الامر كذلك
لزم منه امور شنيعة يشير اليها قوله يستلزم مفاسد كثيرة كعدم
كفر من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مع انه علم من
الدين ضه انه كلام الله تعالى مع انه علم من الدين ضه انه كلام الله تعالى حقيقة

ولعدم

ولعدم كون المقروء والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة ولعدم التحدي
بما هو كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي لا تخفى على
المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال اي الشيخ الاشعري
ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع
اللفظ والمعنى قائما بذاته تعالى القديمة مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة
محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها حادثة
وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم المساعدة الالة فالتلفظ
حادث والملفوظ قديم والادلة الدالة على الحدوث كما ذكره واورد المعتزلة
يجب حملها على حدوث التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة ثم
قال اي صاحب المواقف ان هذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متأخروا الاصحاب الا انه بعد التأمل يعرف حقيته هذا مجمل
ما ذكره في المواقف وقال المحشي اقول قد سبقه الى ذلك محمد
بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام في علم
الكلام واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر ما بين الدفتين
انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من

صاحب المواقف قوله ويجب
حمل كلام صه

واللفظ ۶

بنهاية ۶
كلامية ۶

مبدعات الله تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة ولكنه اي الكلام اللفظي ليس
صفة قائمة بذاته تعالى فلا يكفر احد كيف لا والمعتزلة لا يكفرون بهذا المعنى
ايضا الكلام واعترافهم بحدوثه وفيه نظر ظاهر لان الاشاعرة الذين عبر عنهم
صاحب المواقف بمتاخري الاصحاب قرروا رايهم على ذلك وعلى ان
ما اختاره من قدم اللفظ وقيامه بالذات وان ترتب فيما يتعقل
عن الا انه امر خارج عن طور العقل فهو من قبيل ان يق يمكن ان يكون ان
لا يتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فيه لعدم مساعدة
الآلة ولقائل ان يقول ان هذا انما يكون لو كان من هذا الباب
منها ان كان الكلام حركة او شروطها وله ان لا يسلم شيئا منهما اذ اللفظ
ليس هو الحركة بديهة فجاز ان لا يكون شروطها فلا يكون كلاما مع انه في
قوة ذلك كيف لا ومن الجائز ان يتخيل دفعة كلمات كثيرة مركبة
من الفاظ كثيرة فجاز ان يوجد بهذا الوجه ايضا في الخارج الا ان يدعي
ذلك من دليل نعم يتوجه عليه ما ينبئ عنه قوله بل كيف يتصور ان تكون
في الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة
حتى يصح ان يق ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب وفيها

مرتبة المقصود الا انه يمكن ان يق لا استبعاد في ان يكون الامر كذا فان
احدهما قديم قائم بذاته تعالى بزعمكم وثانيهما حادث غير قائم به تعالى ويكون ثانيهما
بحدوثه مشروطا بالحركة دون الآخر والمعترض لم ينكر ترتيب الا في ما ادرك
اجزائه معا الا انه لم يمكن القديم كذلك فالاولى ان يق ان اردت
ان كلامه تعالى القائم بذاته عين ما نتلفظ به شخصا فهو باطل قطعا وان
انه اردت انه عينه نوعا لزمه منه مفاسد كثيرة ادعى انها ترد على الشيخ
وتابعيه اذا حمل كلامه على ما حمله الجمهور ثم المص لما راى ان في كلامهم وكلامه
تعالى امورا فقد اشار هنا الى قليل منها اراد وان يوجه كلامهم بوجه ظاهر هنا
بلغ وقال الثاني هذا المقام كلام آخر يقتضي بيانه مقدمة تمهيدية هي ان صفة
التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مؤلفة لنا في الخيال ولقائل ان يقول لو سلمنا ان صفة التكلم
فينا عبارة عن القوة المذكورة لكن لا نم ان كلامنا عبارة عن
كلمات خيالية اذ الحاصل في الخيال هو صورة ان يكون مؤلفا
من الالفاظ لا انفسها والكلام يجب ان يكون مؤلفا من الالفاظ
لا من صورها فلا يكون المركب من احدهما عين المركب من الآخر

تدبر وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول ان صفة التكلم القائمة بذاته تعالى صفة
هي مصدر تاليف الكلمات ولقائل ان يقول ان هذه الصفة
ليست الا القدرة على التاليف كما ذهب اليه المعتزلة فلا يكون كلامه
تعالى صفة اخرى والظاهر من كلامهم وكلامه انه صفة اخرى فلا يصح هذا ان
يكون توجيها لكلامهم هذا وأما ما ذكره من ان كلامه تعالى هي الكلمات سوى
التي هي مولفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة فان اراد به
ما هو في علمه من الصور المدركة لها بهذه الالفاظ الحروف المركبة
التي هي نفس علمه تعالى بها سواء كانت عين ذاته تعالى على ما هو
مقتضى كون علمه تعالى بنفس ذاته فهو لا يقال انها الكلام فضلا عن
ان يكون كلامه تعالى هذا كيف لا وواحد منا لو تخيل انشاء كلمات عديدة
عديدة ولم يتلفظ بها وقتا ما ههنا لا يقال انه يتكلم بها وان اراد به ههنا
ما هو الصادر عنه تعالى بعلمه القديم اما في اللوح المحفوظ او في جبرئيل او
في لسان النبي او في الشجر فهو عين ما ذهب اليه المعتزلة على
ان هذا المولف بهذه القوة في علمه تعالى اما ان يكون متحدة الحقيقة
مع الامر الخارجي ام لا فان كان الاول لزم منه مع استلزامه جواز

عين ذاته او غيره
علما ما هو يستقر فوق
[illegible]

انما

اشتراكه تعالى الممكن في صفاته تعالى بحسب الجنس او النوع ان لا يتوقف
حصول نوع الكلام او جنسه على الحركة فيكون ممكن التحقق بدونها ولا
يرد ما اورده على صاحب المواقف من ان ما اقره من باب ان يقال
ان حركة يمكن ان لا يكون تدريجيه وان كان الثاني لا يكون هذا الكلام من جنس
الاصوات والحروف ولا يطلق الكلام لغة الا على ما هو كذلك فليس له تعالى
ليمكن ان يقال وهذا الكلام خطاب يتوجه الى مخاطب مقدر او ذلك الازلي
فرع الكلام وليس ما توهمه كلام لا يكون مستندا بالمخاطب واما ما ذكره
من ان الفرق بينه وبين العلم بقوله وامتيازه عن العلم ظ فان كلام
غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا
فهو لو تم لصح ان يقال ان علمنا قد يتعلق بغير احوالنا وهو معلوم لنا
وليس احوالنا فلا يكون علمنا باحوالنا من باب علمنا وسوى كما ترى فيه
علمنا المتعلق بنا آني حصولي ان نتيقنه غير علمنا بنا آ زيد مثلا فلا
يكون الاول منهما علما بانا آ بل صفة اخرى اذ لنا ان نسمي بهذا العلم
بذا البناء وليس لنا ذا بالعلم الاخر فلا يكون مبدا احدهما هو مبدا
الاخر فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا وثانيهما علمنا بكلام

غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان يوجد به كلامنا في الخارج وليس الثاني
منها كذلك وليس يلزم منه ان يكون الاول منهما اصواتا مركبة فيكون
هناك كلام ولذا صح ان يقال اني حدثت ان اذكر كلاما ثم اذكره
كيف او لو كان ما رتبناه في علمنا كلامنا لكفر احدنا بتخيله لفظا او انه
ليس الامر كذلك لا يكون قوله هذا الذي ذكرناه ليس مما ذهب اليه الحكماء من بلغ
ان كلامه تعالى علمه لصحيح الا ان يذكر معه بعد لفظ ليس الا ليدل كلامه على انه
ليس الا العلم بالكلام وان لزم ان لا يكون مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم
اذ هم يقولون ان كلامه تعالى اما الفاظ حادثة او قديمة وهو يقول ان
كلامه تعالى العلم بهذه الالفاظ ولا يشمل كلام صاحب المواقف من ان كلامه
تعالى الاصوات والحروف الموجودة في الخارج او ما يشتمل الحروف
والاصوات والمعاني معا اذ العلم بالشيء لا يكون نفس ذلك الشيء اللهم
الا ان يكون علما حصوليا يكون العلم والمعلوم شيئا واحدا وهو باطل
في معلوماته المعلومة له تعالى وكذا لا يكون قوله هذا الا ما هو المشهور من الاشعري معلوماته
من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ او كلامه على قوله هذا العلم اذ
بالالفاظ المعينة المرتبة فلا يكون نفس المعاني المرتبة او ما يمكن ان يصير

معان

معان مرتبة على ما هو مقتضى قول من يقول ان الاشعري من كلامه
النفسي انه معنى هو في الازل ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا اصلا وانما يصير
واحدا منها اذا تعلق بالاشياء بعد حدوثها بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري لجواز ان يكون مراده من الالفاظ المعاني المرتبة
لا نفس معانيها وهو امر كان يرى او فيه نظيرا انما قال الصادق فيما مضى
من كلامنا واذ ذلك الكلام الذي حققه ليس الا قسما من علمه تعالى
لوجه ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه بحيث
لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في الارضين ولا في السموات كان
كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشائيات وليت شعري ان العلم بالالفاظ
العربية المخصوصة او نفس هذه الالفاظ كيف جاز ان يكون هو عين
العلم بالالفاظ السريانية او العبرية او نفس الفاظ كذلك مع ان مذهبه
ان الحاصل من الشيء في الذهن الذي هو العلم به نفس حقيقته وماهيته
شرح لا شبحه ومثاله وقد اشار الى ذلك في رباعياته ان كلامه تعالى
انما هو نفس علمه بهذه الاشياء اذ الحاصل عند العقل ليس الا نفس

مهياتها على ما هو التحقيق للمذاهب اليه المحققون الا الشيخ والمثال القوا
اليه غيرهم واليه لما كان كلامه تعالى ازليا كان الخطاب نفسه متوجها الى المخاطب
المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون الماضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر بمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود
بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
وانما الاشكال في تعلقها الا به هي الذي لا فائدة له بدر تعلم فان قلت
قد اطرد العرف على ان من انشا كلاما بالكتابة يسمى متكلما به وينسب اليه
ذلك الكلام بان قوله وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا وكذا ابو حنيفة
قال كذا وانما ينسب اليهم هذه الاقوال بانهم كتبوها فكذا جاز ان ينسب
اليه تعالى كلامه بانه عينه في اللوح المحفوظ او اوجد في لسان الملك
او الرسول فلا يكون كلامه الا هذا المعنى والتكلم به الا هذا التعيين والايجاد
ثم لا يجوز ان كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقوله المعتزلة ويكون نسبته اليه
تعالى نسبته انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجد في لسان الملك او
الرسول فلا يكون كلامه الا هذا المعنى والتكلم به الا هذا التعيين والايجاد
قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا

يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك
الالفاظ والحروف لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا
من الكلام بسبب اعتقاده انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم
انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه
النقوش من غير الانسان ولقائل ان يقول ان غاية ما لزم من
ذلك ان يتوقف اطلاق الكلام على هذا التعيين او الايجاد على
شرط او شروط ولم يلزم منه ان لا يطلق عليه نحو المتكلم بهذا المعنى
او من البين ان له تعالى اتصافا بهذه الشروط فيكون تعينه وايجاده متكلمين
للشرائط المذكورة فيكون ايجاده التكلم به وهذا كلامه واما ثانيا فلان
النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك
النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم والقدرة والارادة
والقول بما قال المعتزلة يؤدي الى ان يكون الكلام صفة اخرى بل
راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظ
من غير ضرورة مستكره ولقائل ان يقول ان اردت ان ظواهر
النصوص دالة على ان الكلام صفة مغايرة لسائر الصفات بالذات

منع ولو سلم فهكذا الحال في العلم والقدرة والارادة وقد قلت ان
الكل راجع الى امر واحد سف وان اردت ان هذه الظواهر تدل على
ما سواهم من المغايرة الذاتية والاعتبارية فهو ممنوع والا لزم منه ان لا
يكون هذه الصفة راجعة الى القدرة او الارادة قد رجعت الى العلم و
ظواهر النصوص تدل على خلافه فما هو جوابكم فهو جوابنا على ان جمهور
المتكلمين قد ارجعوا اكثر ظواهر النصوص الدالة على اليد والجنب واليمين
والوجه وغيرها الى القدرة او ما يناسبها فلا يكون الارجاع المذكور خلاف
الاجماع نعم لو امكن ان يبقى الكلام على ظاهره ومع ذلك لم يبق
لكان الامر كذلك وليس الامر ههنا كذلك اذ نحن متكلمون بكلام كثير
وليس كلامنا صفتنا الحقيقية بنا ومع ذلك نقول انا متكلمون
وليس لنا اليه الا نسبة التعين والايجاد والاحداث فكذا في حق
غيرنا فالحق في هذه المسئلة مع المعتزلة التابعين فيه للائمة المعصومين
على نبينا وعليهم الصلوة والسلام على ما يشهد به الكتب الكلامية
الامامية واما ما اورده بقوله على انه يمكن الدلالة على نفي الكلام
ولو نفوه لزمهم القدح في كونه تعالى متكلما بالمعنى العرفي بما سبق فهو انما

او ؛ اقامة الدليل ؛

سيتوجه عليهم لو انهم يقولون ويعترفون بان الكلام النفسي معنى اليس كذلك كما
ينادي عليه عبارة التجريد حيث قال والنفسي غير معقول فلا يكون نفي
الكلام النفسي عندهم ملزوما لنفي الكلام عنه عندهم لكون ذلك كادعا
فيما هم بصدده واما ما ادعاه بقوله وبعد ثبوت الكلام النفسي بتم
ما ذكرناه من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل فيه ما مر اليه الاشارة
من ان هذا لا يلزم ان يبقى لاحد لا يتكلم الكلام قط ومع ذلك يعرف في
في خياله وايجا كلمات انه متكلم بها وهو خلاف العرف العام والخاص
هذا ما اردنا ايراده ههنا الشرح كلامه هذا فان اردت الوقوف باكثر
من ذلك فيه وما هو الحق والباطل من دلائل الطرفين فعليك
لمطالعة شرحنا التجريد العقايد النصيرية اذ فيه في هذه واخواتها كلمات
فلت عنها زبر الاولين وصحف الاخرين من المتكلمين **الفصل
الثاني عشر** في القضاء والقدر وهما لفظان مشتركان لهما معان
كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين
والاعلام ومنها ما ذهب اليه الاشاعرة من ان قضاء الله هو ارادته
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجا

في ؛ والله اعلم بحقيقة كلامه ؛
وهو ؛
المسئلة ؛
بلغ
التبيين ؛

اياها على قدر مخصوص معين في ذواتها وافعالها وعند الحكماء ومحققي
المتكلمين القضاء عبارة عن علمه تعالى في الازل بما يكون على
الوجه الذي يكون عليه قالت الفلاسفة لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع
للواجب الاول وكان ايجاد ما يتعلق بها بالمادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير ثابتة لقبول صورتين معا فضلا من الكثرة وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور فيها الى الفعل قدر بلطف
حكمته زمانا يمكن ان يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة او مجملة على
سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم واليه يشير قوله والقدر عبارة عن ايجاده
تعالى ما سيكون في الخارج على وفق القضاء الازلي وقد يطلق
القضاء والقدر بمعنى واحد هو خلق الله تعالى اياها ابتداء او بوسط

الاول

الصورة

دبر

بوجب ذلك او علمه تعالى المتعلق بخلقها او امور اخر سنذكرها ثم قالوا
ان دخول الشر في القضاء الالهي على سبيل التبع وبالعرض اذ ما
يمكن ان يوجد اما خير محض كالعقول والافلاك او الخير غالب
فيه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر ولما امتنع عقلا
ايجاده في هذا العالم العنصري مبرا عن الشر بالكلية فان المطر
لخصب البلاد الذي يخرب بعض الدور بالغة وجب في الحكمة
وجوده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فدخل
الشر في القضاء وان كان مكروها غير مرضي واذ المعتزلة من المتكلمين راوا
ان الافعال الاختيارية الصادرة عنا انما هو بارادتنا واختيارنا على
ما هو مقتضى البديهة الشاهدة بذلك قالوا ان لا معنى لقضائه وقدره
بالنسبة الى افعالنا الا الاعلام والكتابة على ما ينبئ عنه قوله تعالى
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض وقوله
الا امرأته قدرناها اي اعلمناها بذلك وقوله وكتبنا له في الالواح وعلى
هذا جاز ان يكون جميع الافعال الاختيارية الصادرة عنا بالقضاء
والقدر ومنهم من قال انه بمعنى الالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان

لا نقيد والا فاياه نحن قدرنا بينكم الموت وعلى هذا يكون القضاء والقدر
في الواجبات خاصة والباعث على ذلك كله ان الكل لو كان
بقضاء الله وقدره لكانت الشرور والقبائح الموجودة صادرة
عنه تعالى وهو باطل قطعا وزعم المصنف انه ذهابهم الى ذلك لامر آخر هو
انهم لما اوجبوا الثواب والعقاب واللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى اثبتوا
للعبد قدرة مؤثرة بالفعل بها يستحق المطيع الثواب والعاصي العقاب
ولم يعلم ان الامر بعكس ذلك اذ انهم لما راوا ان للعبد قدرة واختيارا
على بعض من الافعال الصادرة عنه وراوا ان هذه الافعال منها حسن
حسنه عقلي ومنها قبيح قبحه وقد ورد الامر بالاتيان باحدهما والاجتناب عقلي
من الآخر ولا بد وان يكون لذلك فائدة عائدة الى المكلفين لتنزهه
تعالى عنها وان هذه الفائدة لا يجوز ان يكون دنيوية فيكون اخروية
هي ما اوعدت او وعدت لذلك عليها وهي الثواب والعقاب
ثم لما راوا ان الواجب تعالى وجب ان لا يفعل الا الحسن قالوا
ان من الواجب عليه الجزاء الموعود لحسنه فليس اثبات القدرة
للعبد فرع الايجاب عليه تعالى بل هو فرع القدرة والامر بالطاعات

والنهي

والنهي عن المعاصي والشائع صدور القبائح عنه لانه تعالى لا يفعل
الفعل الا لفائدة واذ للاشاعرة عليهم كلام سوى ان ما فعله العبد باختياره
وارادته اما ان يعلم الله تعالى وقوعه واما ان لا يعلمه تعالى فان كان الاول
وجب صدوره عنه والا لصار علمه جهلا وهو باطل قطعا وان كان الثاني
لما كان ذاته تعالى عالما بجميع المعلومات وهو باطل قطعا فالعبد عنه
واجب الصدور عنه فلا يكون اختياريا قالوا ما نقل عنهم المص بقوله
وقالوا ان الله تعالى علم في الازل ان العاصي الفاجر على الطاعات
والمعاصي يختار المعصية بارادته فيفعلها بقدرته واختياره فلذلك
يستحق العقاب لمخالفة نهيه تعالى عنه بالاختيار وان المطيع يختار
الطاعة بارادته فيفعلها بقدرته واختياره فيستحق الثواب لاطاعة
امره تعالى باختياره ثم قالوا واذا علم احدنا بوقوع امر عن آخر ليس
موجبا لصدور ذلك عنه او ليس مثلا العلم بطلوع الشمس كل يوم وليس
علمنا هذا علة لطلوعها وان علم الله تعالى بافعالنا ايضا كذلك فهو لا يوثر
في ايجاب الطاعة والمعصية فان علمه تعالى متعلق بان العبد بقدرته
وارادته تعين احد الطرفين وليس في ذلك الجاء العبد الى احدهما

والموجودات صح
الجاب ؟
الجا العبد ؟

يلزم منه ان لا يكون له استقلال بل اختيار في فعله المستحق به العقاب او
الثواب واذا ذلك كما يتوجه كان دفعه ذلك يتوجه على مذهب الاشعري عليهم ؛
ايضا اشار الى ما هو جواب عنه اذا اورد عليهم فقال وعلى مذهب قيل ؛
الاشعري انه علم الله تعالى في الازل ان العبد يكسبه بعض الفعل ان ما يفعل ؛
لم يكن بتاثيره وايجاده فبذلك الكسب يستحق للثواب والعقاب عندهم
ما ذكروه واعترض عليه المصنف بقوله اقول انما يتمشى ذلك لو لم يكن
علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر المعلوم واما اذا كان علمه تعالى فعليا
كما سبق في السادس من الفصول فلا يتمشى ذلك الكلام لان
ذلك العلم سبب مؤثر في المعلوم معين له فلا يكون للعبد مع تعلق المعلول معين ؛
علمه تعالى بوقوع فعله عنه القدرة على الترك ومع تعلق علمه بالترك
القدرة على الفعل والايجاد فلا يكون فعله باختياره وللقايل ان يقول
ان اردت ان علمه تعالى علم فعلي بالنسبة الى جميع معلوماته تعالى
فهو ممنوع اذ علمه تعالى المتعلق بذاته تعالى ليس كذلك وكذا علمه تعالى بالمستحيلات
وكذا ان اردت ان علمه تعالى فعلي بالنسبة الى معلولاته القريبة والبعيدة
معا اذ من البين ان اثر الفاعل البعيد لا يصل الى المعلول فلا

يكون

يكون اثر الفاعل القريب فعله تعالى فلا يكون علمه تعالى مصدرا لصدوره عنه
وان اردت ان علمه تعالى المتعلق بمعلولاته الصادرة عنه بلا واسطة كذلك القريبة ؛
فمسلم ولا يلزم منه ان يكون علمه تعالى بافعالنا كذلك فلم يلزم من تعلق علمه تعالى
بافعالنا الاتحاد اذ من البين ان علم غير فاعل الفعل على فعله ليس الاتحاد ؛
ان يكون منه لفعله وان اردت ان هذا العلم المتعلق بفعل العبد ايضا صح
على احد هذين الوجهين يلزم لوجوب وجود الفعل وامتناع وجوده
بقدرة العبد وارادته واختياره لانا في التكليف او الوجوب او الامتناع فاختياره ؛
بالارادة والاختيار يوجب القدرة والاختيار وتحققه وان اردت ان
هذا العلم يلزم هذا الوجوب او الامتناع لا بهذا الوجه فهو مسلم ولا يكون
كذلك لو لم يكن علمه متعلقا به لا بهذا الوجه بل بوجه اخر قد مر اليه الاشارة
وانه كما ان له تعالى علما بان هذا الفعل قد يقع او لا يقع عنه بالارادة
والاختيار كذلك له تعالى علم بان له قدرة نسبته الى الفعل والترك بالسوية
وان له ان يرجح كل واحد منهما بارادته واختياره ومع ذلك لو لم يكن علمه
متعلقا به لا بهذا الوجه بل بوجه قد مر اليه الاشارة وانه كما ان له تعالى
علما بان هذا الفعل قد يقع او لا يقع عنه بالارادة والاختيار كذلك له تعالى
علم بان له قدرة نسبته الى الفعل والترك بالسوية وان له ان يرجح

[illegible]



كل واحد منهما بارادته واختياره ومع ذلك لو لم يكن الامر كذلك لتعلق علمه
تعالى بوجوب الوقوع وامتناعه لزم منه صيرورة علمه تعالى جهلا وهو باطل
قطعا فما هو جوابكم فهو جوابنا نعم لو ادعى ان ليس له اختيار في صدور
اي شي يتصور كان له وجه لما ذكره بعينا في تفصيل بعد بيان وجوب
انتهاء الحركات الى الحركة الفلكية السرمدية وان هذه الحركة صادرة
عن الاول فيجب ان يكون ارادتنا ايضا متعلقة بواجب الوجود ولذلك
قوله فان قيل فهل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل
بالقياس الى العادم واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور
هذا هو سوق الآن ظ على ما حققناه لك من ان ليس للعبد قدرة
على كل فعل والا لزم من ذلك ان لا يكون قدرة على شي وبالجملة فاني لا يكون
اثر له تعالى اما ابتداء او بواسطة وغاية الامر اللازم من كون افعالنا بقدرتنا
واختيارنا ان يكون لبعض معلولاته اثر اختياري لا يكون علة تامة علة
لصدوره فلا يلزم الالجاء ومع ذلك نفي كل فعل يمكن له ان يفعل لجواز
ان يكون فعله هذا انتظام الكل المتعلق علمه تعالى بوقوعه منه تعالى فلا يقع
هذا الا كذلك وليس في ذلك الجاء العبد في جميع افعاله يريد بذلك الى
التصرف التام وكيل واحد منا في بعض الامور دون بعض لكونه

بواسطة

لا يكون له ذلك
مم
مخلا م

بل

نائبا ووكيلا دون غيره او هو وان لم يجز له التصرف في هذا البعض
ان يتصرف في بعض آخر بالاختيار والارادة ولا يقدح فيه عدم اختياره
في غيره فاندفع ما اورده بقوله لا يليق ان يجوز يكون موثرا في وجود
الفعل بسبب قدرة العبد وكسبه لما قدمناه فلا حاجة الى ما اجاب عنه
بقوله لانا نقول كون الشي سببا لصدور الشي عن سبب آخر انما
يتصور لكونه سببا بعيدا وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال الذي اوجبه
المقرر لا حده اثبات القدرة للعبد وتاثيره ونفي تاثيره تعالى في
فعل المكلف لاجل دفعه وذلك لانه كالمخلص عن تاثير المؤثر القريب
كذلك لا مخلص عن تاثير المؤثر البعيد فلا يندفع الشبهة بما ذكره على
ان فيه امورا منها ان الحصر الذي ادعاه بقوله انما يتصور لكونه
سببا بعيدا في محل المنع او انظر من صيرورة شي فاعلا للسبب
ان يكون ذلك من شرائط تاثيره ومعدا له واداة له الا ان يكون ذلك
الامر هو السبب القريب للفعل وما يصير بسببه فاعلا الفاعل
البعيد وسطه ومنها ان لو كان الامر كما توهمه لم يلزم الالجاء وانما
يكون كذلك لو كان هذا السبب البعيد الجزء الاخير من العلة التامة

العلم

الفعل وليس الامر ههنا كذلك لتوقف هذا الفعل على امور اخرى سوى العلم اخرى
المذكور ومنها ما مر من ان الفاعل البعيد لا يصل الى معلوله على ما هو المشهور اثره
فضلا عن ان يلجئ القريب على الفعل ومنها انه ان اراد ان لا محيص
للفعل عن تاثير السبب البعيد في فاعله فهو مم ولا يلزم منه التجويز وان
اراد ان لا محيص عن تاثيره في فعل نفسه فمسلم اذ لا تاثير للفاعل البعيد للفعل
في فعل الفاعل القريب وهو ظ واما ما ذكره من ان الكسب الذي
اثبته الاشعري للفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وقال ان هذا
لامر اخر يشير اليه قوله فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان كان
ذلك جائزا عنده لا لان يدفع الالجاء ففيه ان هذا انما يكون كذلك لو لم
يكن قوله انما ذكره سوقي دفع هذا السؤال واذ ليس فليس انما قوله والحق ما
ذهب اليه الاشعري وان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف
بما ليس متعلق القدرة للعبد واما ما هو متعلق قدرته وان لم يكن مؤثرة
فالتكليف به واقع وليس فيه محذور فهذا انما يكون كذلك لو لم يكن معنا
صدور الحالة لصحة الاسناد واتفاق الينا الصدور عنا بارادتنا واختيارنا
وليس كذلك ومع ذلك لا يكون التكليف بصحيح من باب ان لا يقعد

احد انت مكلف بان تفعل ما ليس لك ان تفعله وهو كما ترى نزه
وان ما نقله عن نسبته اليه سواء كان للعبد حق عليه اولا على ما يشير اليه قوله
فانه ليس للعبد على الله حق حتى يتوهم في حقه تعالى الظلم ولقائل ان
يقول ... ان هذا ذاك الا ان العقلاء قد اتفقوا على ان ما تمنعه الآخرين
العقاب غيره الا بعيد عنه تعالى وانه يستوف به واد من البين ان العذاب بالنار
ولو كان حينا اشد شراس شرب خمر او ارتكاب زنا فوجب ان
لا يرتكبه تعالى وليس الامر كذلك بشهادة الشريعة الحقة فهم ان كونه تعالى بوجه ... اليه
قرري قوله بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الازل السعادة لمن اراد والشقاوة
لمن شاء من غير سابقة استحقاق لا يوجب صدوره اشياء كذلك منه تعالى ليس
معنى ما قال الله سبحانه في الحديث القدسي سواء الجنة ولا ابالي سواء
لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون النار ولا ابالي ما فهمه منه بل معناه ان هذا وذاك لانه يفعل باختياره بارادته
الفاجر والمتقي وامثال ذلك كان ذلك عللا لا يبالي به فاعله لو لم
هذا انما به توجيه كلامهم هذا والحق عندي امر آخر لولا الحكمة مصنوعة عن غير
بلغ ... اهلها نقلنا ذلك **الفصل الثالث عشر** في حكمة قال ابو العباس
اللوكري في بيان الحق الحكمة هي معرفة الوجود الواجب اذ لا يعرفه مثل
... هي الاول

كما يعرفه هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء قد تفسر بوجوه منها يعرف
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم حكمته ايجاد الموجودات
على اكمل وجه واتقنها وسوق ما هو ناقص منها ومن شانه الى احكم / احض
كمالها سوقا ملايما لها ومنها ما ذكره بعض من ان الحكمة قد يق ويراد
منها العلم التام الذي هو في التصورات انما يكون بالحدود التامة وفي
التصديقات بالعلم باسبابها ان كان له سبب فاما ما لا سبب له
فانه يتصور بذاته فلا يحتاج في تصوره الى شئ خارج عن ذاته اذ هو تعقله
اول التصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وقد يق ويراد بها الفعل
المحكم الذي هو ان يعطي الشئ الذي هو مفعول جملة ما يحتاج هو اليه في
وجوده وحفظ وجوده بحسب الامكان الذي هو في مادته ان كان الشئ
ماديا او بحسب امكان الامر في نفسه كالعقول المفارقة ان لم يكن الشئ
ماديا كما يعطيه ما فوق المحتاج اليه فيه كان يعطي الانسان العلم والحكمة ان
اذ ليس الانسان يحتاج اليهما في وجوده وبقائه والذي يليق له الكمال الغائي
كما يليق للاول منهما الكمال الاول فواجب الوجود يعلم كل شئ من ذاته
التي هي سبب كل شئ من الاشياء التي هي من خارج فهذا

ثم فيها

المعنى حكيم وحكمته بكله علمه تعالى بذاته فهو حكيم في علمه محكم في فعله فهو الحكيم المطلق
والى هذا المعنى الاخير الذي فصلناه لك يشير اليه قوله ان حكمته تع عبارة وهي عبارة عن اتقان العلم واتقان العمل
عن اتقان العلم واتقان الفعل تعالى ولما كان الواجب تع متصفا
بالعلم الاكمل الذي لا يشوبه جهل وبالقدرة الكاملة التي لا يعتريها عجز وكان وبالقدرة / لا يعتريها
صنايعه تع مشتملة على دقايق الحكم الذي يتحير في ادراكها منها عقول التي / درك
العقلاء كما يشهد به النظر في المصنوعات خصوصا الهيئة والتشريح
كان اي الواجب سبحانه احكم الحاكمين كما انه اعلم العالمين واقدر
القادرين بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه تع جهل وقدرة جميع القادرين
بالنسبة الى قدرته عجز قال الخضر لموسى على نبينا وعليهما السلام
ما علمي وعلم جميع الخلايق بالنسبة الى علمه تع الا كما ينقص المحيط المغرز المودور
في البحر منه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما
شاء قال الفاضل الرازي ان الله سبحانه وتعالى لو خلق الخلايق كلهم
على عقل اعقلهم وعلى علم اعلمهم وخلق لهم من العلم بالجملة نفوسهم الفاخرة
عليهم من الحكمة ما لا منتهى لوصفها ثم زاد مثل عدد جميعهم علما وحكمة وعقلا ب
ثم كشف لهم عواقب الامور واطلعهم على اسرار الملكوت وعرفهم

اللطف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضر
ثم امرهم ان يدبروا الملك والملكوت بما اعطوا من العلوم والحكمة
لما اقتضى تدبير جميعهم مع التعاون والتظاهر ان يزيدوا انقيادا لرأيه سبحانه
تعالى الخلق به في الدنيا والاخرة جناح بعوضة والا ان يرفعوا منها ذرة
ويحفظوا عنها ذرة الفصل الرابع عشر في جوده تعالى عرفوا اي الحكماء
الجود بافادة ما ينبغي للفاعل ما يليق به ان يفيده لمن ينبغي ان يستفيده
ويقبله منه لا لعوض ولا لغرض فقولهم افادة بمنزلة الجنس واحترزوا
بقولهم ما ينبغي عن افادة امر لا يليق بفاعله ان يفيده سواء كان قليلا
بالنسبة الى المفيد له او كثيرا بالنسبة اليه واحترزوا بقولهم لمن
ينبغي عن افادة من ينبغي لمن لا ينبغي اذ هو ليس بجود وانما قال
لا لعوض ولا لغرض ليخرج عنه افادة ما ينبغي لمن ينبغي اذا كان معها
عوض او غرض وانما لم يكتف بواحد منهما لان ما لاجله الفعل قد يكون
امرا غرض الفاعل من الفعل تحصيله وهو اذا لم يكن حاصلا له وقد لا
ح كما ينبئ عنه قولهم ضربت زيدا للتاديب وقد يكون امرا حاصلا
قبل وقوعه يبعث الفاعل على الفعل المفيض على ما ينبئ عنه قولهم قعدت عن

الحرب

من باب العلوم ؛

بلغ

لمن ينبغي لا لعوض ولا
لغرض ؛

تعليم ظ

وهذا التعريف يشتمل على تعيين
المتشبثين اذ يمكن الاقتصار على
قوله افادة ما ينبغي لا لغرض لان
من افاد لمن لا ينبغي لم يكن هذه
الافادة افادة ما ينبغي ومعلوم
ان الغرض يشتمل العوض بل
العوض ايضا الغرض في هذا
المقام فقولهم افادة بمنزلة
الجنس كما في المستفيض

ما ظ

الحرب جبنا فلو اكتفي باحدهما في الحد لدخل فيه افادة يكون باحد الوجهين
الذي ترك هذا غاية تحرير كلامهم هذا اقول منه ان هذا التعريف ليس يشتمل
على تفصيل المتشبثين فقط كما توهمه المصنف اذ لا يمكن الاقتصار فيه على قوله
افادة ما ينبغي لا لغرض ولا ادخل فيه افادة ما ينبغي لمن لا ينبغي لا لغرض
وليس لك ان تقول ان هذا اللبس يوجب ذلك لان من افاده
لمن لا ينبغي لم يكن هذه الافادة افادة ما ينبغي اذ من البين ان اللبس معتبر
في افادة ما ينبغي ان يكون لمن ينبغي وسوط وكذا لا يمكن الاقتصار على
قوله لا لغرض وتحقيق معلوم ان الغرض يشتمل العوض بل العوض ايضا
الغرض في هذا المقام لانا قد بينا ان المفيد قد يكون مستفيضا وقد يكون
مفيضا والغرض او العوض ليس شاملا لكليهما فلا يمكن الاكتفاء باحدهما
وفيه نظر لان جواب كلك ومن المحققين من قال ان جوده تعالى
فيضان الخير منه من غير بخل ومنع وتعويق على كل من يقدر ان يقبله
بقدر ما يقبله ولم يوخذ فيه ان يكون لا لعوض ولا لغرض فكانه انما تركه
لان فعله تعالى بل فعل كل فاعل مختار قد يعلل بغرض على ما حقق في موضعه
واذ قد تقرر ذلك فاعلم انه جواد اذ لو لم يكن الامر كذلك لكان في اعطائه

والابن ظ

والتعريف ظ

مفيضا او مستفيضا لكن التالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلان ما
يفعل الفعل بارادته اما ان يكون مفيضا او مستفيضا واما ان لا يكون لك
واذ الثاني منهما مستلزم ان يكون هذا الفاعل جوادا والمفروض خلافه فتعين
الاول وهو المط واما بطلان التالي فلانه تع لو كان مفيضا او مستفيضا
لوجب ان يكون ثبوته له اولى من عدمه فيكون مستكملا به فيكون محتاجا
اليه وقد تقرر انه غني مطلقا لا احتياج له الى امر اصلا اذ ذاك لك
ان تقول ان معنى قوله والجواد الحقيقي ليس الا الله تع ليس ما فهمه
من قوله فان غيره انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه اما
في الدنيا واما في الاخرة ليكون محصل كلامه ان هذا انما يكون لك
لان غيره تع لا يفعل الا لعوض وغرض اذ لو كان الامر كذلك لما يكون
لواحد من الانبياء والاولياء جود وهو خلاف ما عليه الوجود في
العرف العام والخاص بل معناه ان هذا انما انحصر فيه لان غيره
تع لو فعل افادة لك يجب ان لا يكون له في هذه الافادة افادة
سائر ما لا يتم هذه الافادة بدونه اذ ما افاده قد لا يكون مفيده يفيد
وجوده بخلاف ما يفيده تع اذ هو كافة من معلولاته ذاتا وصفة لك

بارادته ظ

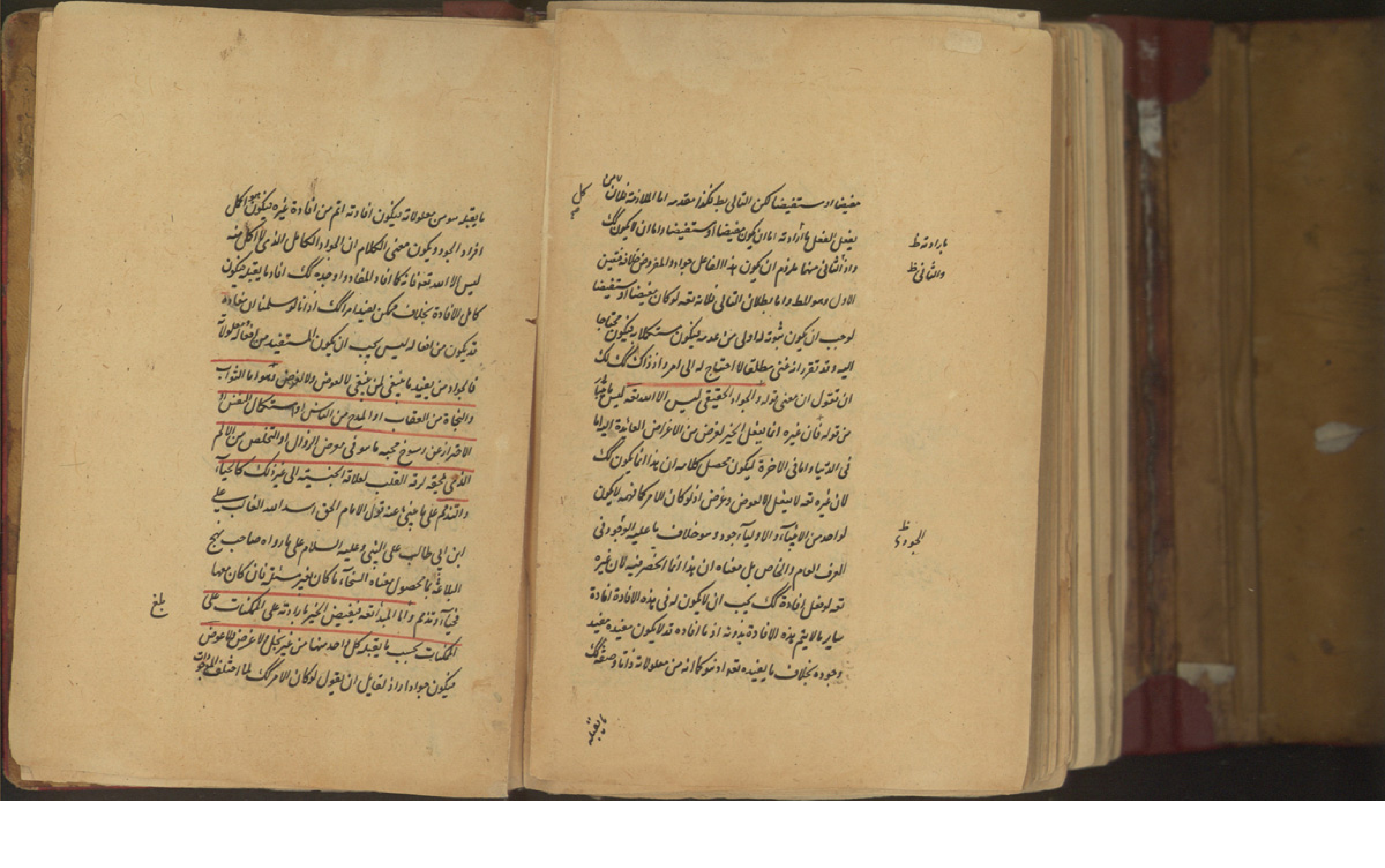
والثاني ظ

الجود ظ

ما يفيده

ما يفيده هو من معلولاته فيكون افادته اتم من افادة غيره فيكون اكمل
افراد الجود ويكون معنى الكلام ان الجواد الكامل الذي لا اكمل منه
ليس الا الله تع فانه كما انه المفيد او جده لك افاد ما يفيده فيكون
كامل الافادة بخلاف ممكن يفيد امرا لك اذ ما لو سلمنا ان مفاده
قد يكون من افعاله ليس يجب ان يكون المستفيد من افعاله ومعلولاته
فالجواد من يفيد ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض نحو اما الثواب
والنجاة من العقاب او المدح من الناس او استكمال النفس او
الاحتراز عن رسوخ محبة ما سوى في معرض الزوال او التخلص من الالم
الذي يحصل لرقة القلب لعلاقة الجنسية الى غير ذلك كالحياء
والتندم على ما مضى عنه قول الامام الحق اسد الله الغالب علي
ابن ابي طالب على النبي وعليه السلام على ما رواه صاحب نهج
البلاغة بالمحصول بمعناه السخاء ما كان بغير مسئلة فان كان منها
فحياء وتذمم واما المبدا تع فيفيض الخير بارادته على الممكنات على
الممكنات بحسب ما يقبله كل واحد منها من غير بخل لا لغرض ولا عوض
فيكون جوادا اذ لقائل ان يقول لو كان الامر كذلك لما اختلف الموجودات

بلغ



مفيضا او مستفيضا لكن التالي بط فكذا المقدم اما الملازمة فلان ما
يفيض الفضل بارادته اما ان يكون مفيضا او مستفيضا واما ان لا يكون كك بارادته ظ
والثاني منهما مستلزم ان يكون هذا الفاعل جوادا والمفروض خلافه فتعين والثاني ظ
الاول وهو المط واما بطلان التالي فلانه تعالى لو كان مفيضا او مستفيضا
لوجب ان يكون ثبوته له اولى من عدمه فيكون مستكملا به فيكون محتاجا
اليه وقد تقرر انه غني مطلقا لا احتياج له الى امر اذ ذاك كك
ان نقول ان معنى قوله الجواد الحقيقي ليس الا الله تعالى ليس ما فهم
من قوله فان غيره انما يفعل الخير لغرض من الاغراض العائدة اليه اما
في الدنيا واما في الاخرة ليكون محصل كلامه ان هذا انما يكون كك
لان غيره تعالى لا يفعل الا لعوض وغرض اذ لو كان الامر كذلك لما يكون
لواحد من الانبياء او الاولياء جود وهو خلاف ما عليه الوجود في الجود ظ
العرف العام والخاص بل معناه ان هذا انما انحصر فيه لان غيره
تعالى لو فعل افادة كك يجب ان لا يكون له في هذه الافادة افادة
سائر ما لا يتم هذه الافادة بدونه اذ ما افاده قد لا يكون مفيده مفيد
وجوده بخلاف ما يفيده تعالى اذ هو كانه من معلولاته ذاتا وصفة كك

ما يفيده

ما يفيده سواه من معلولاته فيكون افادته اتم من افادة غيره فيكون اكمل
افراد الجود ويكون معنى الكلام ان الجواد الكامل الذي لا اكمل منه
ليس الا الله تعالى فانه كما افاد المفاد واوجده كك افاد ما يفيده فيكون
كامل الافادة بخلاف ممكن يفيد امرا كك اذ انا لو سلمنا ان افادة
قد يكون من افعاله ليس يجب ان يكون المستفيد من افعاله معلولاته
فالجواد من يفيد ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض تعالى اما الثواب
والنجاة من العقاب او المدح من الناس او استكمال النفس او
الاحتراز عن رسوخ محبة ما سوى في معرض الزوال او التخلص من الالم
الذي يحصل رقة القلب لعلاقة الجنسية الى غير ذلك كالحياء
والتقدم على ما بني عنه قول الامام الحق اسد الله الغالب علي
ابن ابي طالب على النبي وعليه السلام على ما رواه صاحب نهج
البلاغة بالحصول بعناه السخاء ما كان بغير مسئلة فان كان عنها
فحياء وتذمم واما المبدأ تعالى فيفيض الخير بارادته على الممكنات على بلغ
الممكنات بحسب ما يقبله كل احد منها من غير بخل لا لغرض ولا عوض
فيكون جوادا اذ لعاقل ان يقول لو كان الامر كك لما اختلف الموجودات



في الكمالات الممكنة الحصول لها اذ لا مانع من جهته ولها امكان ثبوتها
فوجب ان يكون الكل على اكمل الوجوه واحسنها وليس كذلك على ما هو المشاهد
قال مجيبا عنه والنقص المشاهد في بعض من الممكنات انما هو لقصور
القابلية والاستعدادات التي هي من جملة اسباب حصول الصور
والاعراض في المواد لا من بخل الفاعل تعالى عن ذلك وقصور القابلية
عند الحكماء مستند الى معدات مترتبة غير متناهية غير مجتمعة لكون
الواجب مع كل من السوابق علة موجبة للواحق ولا ينتهي في
من الآحاد الى الواجب تعالى من غير مداخلة السوابق ولو كان الامر
كما ذكره لما ذهب الحكماء الى خلافه وليس كذلك لما ذكره الرئيس في
الالهيات من الشفاء بقوله وهذه التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد
منها آنا فيتوالى الآنات متتالية ليس بينها زمان وهذا محال واما ان
يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه
ويكون المعنى الموجب ايجابها ايضا معها في ذلك الزمان فيكون
الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا وهذا
هو الذي نحن في منعه ثم قال فنقول لولا الحركة لوجب هذا الاشكال
كلامه

كلامه بعبارته دال وهو ولا نظر على ان الغير المتناهي من الموجودات
والمعدات سواء كانت موجودة معا او متعاقبة لا يمكن ان يوجد فلا يكون
هذه المعدات عنده كذلك وايضا لو كان كذلك الامر لوجب ان لا يكون
بين امور لها تعلق بالمجردات كذلك وليس كذلك لما تقرر في مظانه من
ان كل ما هو نقص صدر من علة فيكون الحال في المجردات ايضا كذلك
فلا يكون نقصان القابلية لاجل المعدات المترتبة الغير المتناهية الحق
فيه ما ذكره بهمنيار في التحصيل ونقله بتفصيله مجملا وهو ان هذا القصور
لا يكون لعلة ومن البين ان ليس للماهيات الممكنة في ذواتها وفي
كونها ممكنة شيئا الا في حاجتها الى علة لوجودها بسبب ذلك يكون المتضايفين
متمايزين في الوجود علة ولا يكون كل كاين فاسد علة ولا القصور الممكن عن
الوجود الواجب لذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا يكون النار محرقة
علة ولا يكون المحترق في قبوله الاحتراق علة اذ كل ذلك من مقومات
الماهيات وطبايع الامور او من لوازمها ولهذا نظاير مثل كون احدى
غايات بعض الموجودات مضرة لبعض الموجودات او مفسدة
كما ان غاية القوة الغضبية مضرة وان كان خيرا بحسب القوة الغضبية
بالفعل م

فهذه نقصانات ليست لعلل معدة مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة سعدة ؛
الواجب لذاته بل من نقصان الشمس عن رتبته وليس هذه لعلة معدة
لاختلاف الماهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع الماهيات
متشابها لكانت الماهيات واحدة وكان ان ماهيات الانواع متفاوتة
في ذلك كذلك ماهيات الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان
قد يكون من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة للمواد
وكما انها متناهية لكن يجب انتهاؤها الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية
يكون التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور او التسلسل وهي ملزومة ان
يكون للمواد استعدادات متعاقبة يكون كل واحد منها علة ذاتية لما
هو معها من المعدات وعلة عرضية لما يوجد بعدها فلا يلزم من عدم
تناهيها عدم تناهي علة ذاتية لما يقع هو بعدها فلا يلزم من حدوث
الحوادث وترتبها ان يكون لواحد من الحوادث علل غير متناهية بلغ
وكانه نظر الى ذلك قال المعلم الثاني الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل
في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات
والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات اختلاف الماهيات

الكمال

والحركات الدوارة منها وغاياتها وعجز المادة عن قبول النظام التام
او مادة العنصر والعنصريات ليس من شأنها ان تقبل صورة غير كائنة
او فاسدة فلذا قد يعدم عنها صورة ويوجد منها عقيبها صورة اخرى
منه ؛ وهكذا الى غير النهاية وليس لها ذلك عن امر يستلزم منها دورا وتسلسلا
دعوى كيف لا وهي بحسب ذاتها لا تستعد الا لصورة كذلك كما ان هذه الصورة
لذاتها لا يقبل الا وجودا كذلك فلذا يتعاقب على المواد فانه الا ان الصورة
اذا حصلت وجب ان يكون في هذا الوقت وضع وان يكون للمادة
خلاع صفة فلما ذهب الى امر آخر لازمة او اتفاقية او مركبة منهما كانت الصورة
الحادثة متخالفة لامر متقدم عليها في الماهية الدوارة منها وهو مرغوم ان يكون
بعضها انقص واشرف هذا عند المحققين من اهل الكشف والشهود
العارفين بحقايق الاشياء كما هي عليها وعلى الاحوال التي هي
عليها واحدا واحدا من افراد الممكنات على تعاقبها وتواليها كن
مقتضيات الوجود المعروضين بانها بحيث لا يمكن ان يكون اكمل مما هو
كل م عليه او انقص منه في حال من احواله وان لم يطلع عليها وجه لزومه
لعدم اطلاعنا على جملة عللها وشرائطها القريبة والبعيدة اذ من جملة

ذلك ذات الواجب ولا يمكن لواحد منا الاطلاع عليها فغاية ما علمنا ليس الا
كان الا لابد له لا يكون الا زوجا لذاتها كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في
الحالة التي هو فيها على صفة ان يكون على اكمل منها او انقص بل يجب
ان يكون على هذا الوجه وهذه الحال وجوبا غيريا سواء من مقتضيات علل و
اسباب اذ قد بينا ان من الواجب ان ينتهي سلسلة كل ممكن الى ذات — من ٤
واجبة الوجود ممتنعة العدم الممتنع ان يتوقف فعله على امر وهو ملزوم ان
يجب اولا ان معه به كونه او معلولات اخر وهكذا الى ان ينتهي الى
كل شخص من اشخاص انواع الممكنات الكائنة الفاسدة الغير متناهية
فلا يكون كل واحد منها ممكن الصدور من علتها بوجه آخر والا لزم الترجح — الترجيح ٤
بلا مرجح وهو باطل قطعا فيكون كل نوع موجود من انواع الموجودات
وكل شخص من اشخاصها لا يمكن ان يكون الا على وجه اقتضته عليها — اشخاص ٤
واذ ليس من قبل العلة الاولى عما هو عليها فكذا ما هو واجب الصدور عنها
فلا يكون لشيء منها وجه اكمل من ذلك والا لكان صدور ما هو انقص من
نفسه معه ملزوم ترجح المرجوح على الراجح او ترجيحه عليه وهو باطل قطعا فلا يكون — ترجيحه ٤
لشيء منها جهة كمال الكائنة الا الواجب توسط بنور الفيض الوجو

ما هو

ما هو مستكن في قابليته فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه
قوله تعالى قل كل من عند الله لكن النقايص والشرور ليست الا من قصور
ذاتي غير مجعول لشيء كما اومانا اليه آنفا او من قصور القوابل وضيق حوصلة
قابليتها او من تنافي لوازم الممكنات وغاياتها الضرورية والاتفاقيات
المقصودة في مظانها المشار اليه قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم والوجود مستفاض منه والعدم انما هو مقتضى الفطرة
الامكانية فكل خير وكمال هو من فيض اكمل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن
هذا المجمل ان افدت الفطانة بيدك يرشدك الى التفصيل والله
يهدي سواء السبيل واما غائيته تعالى فقد قال الشيخ فيما في الهيات
شفائه وحقيق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في الغاية
ولا شك انه قد اتضح لك فيما سلف بيانه ان العلل العالية
لا يجوز ان يعمل العمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع
ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون
العالم واجزاء السماويات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر

[illegible] الرئيس م

انتفائها عن ذلك بل يقتضي تدبرا فيجب ان يعلم ان الغاية هي كون
الاول عالما لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال
بحسب الامكان راضيا به على النحو المذكور فيفعل نظام الخير على الوجه
الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي
يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى
الغاية بهذا الكلام بعبارته ويفهم منه ان الغاية ليست هو العلم فقط بل
العلم والاقتضاء معا ويفهم من قول المص على ما ينادي عليه قوله انها اي
الغاية عبارة عن العلم فقط وهو قوله عبارة عن علمه بنظام العالم
على الوجه الذي هو اصلح الوجوه واكملها المجموع من حيث المجموع بحيث
ينساق كل جزء منه بانضمامه الى ساير الاجزاء الى ما هو الاصلح للكل
من حيث الكل اي ذلك العلم السبب لوجود الممكنات على الوجه الذي
هي عليه كما سبق تقريره فيكون بينهما مخالفة ما وفي كلام بهمنيار بلغ
انك اذا اردت الكلام ابرم طلبت النظام في ايجاد شي فان ذلك
مقصود النظام ثم تتشوق اليه الامور فيكون بالحقيقة مصدر تلك
الامور النظام المقصود فاذا كان الفاعل هو النظام المطلق والكمال

المحض

المحض وهو بعينه الغاية فاحرى بان يكون الامور الموجودة عنه بحيث
لا مزيد عليها في الاحكام والنظام للنمط الابدع ومقصد هذه الامور منه على
نظام وترتيب آخر فان جميع النظام يكون دونه وح لا يكون الغاية بعينه
اعني الفاعل فيكون له غرض هو الخ وصدور هذه الموجودات عنه هو الغاية
بل كيفية الغاية في جميع الموجودات مع علمه هو الغاية بهذا الكلام وهو اليه صريح
في ان الغاية ليست هي العلم فقط ثم العلامة الطوسي كلام يوهم ان الغاية
هو العلم فقط وهو قوله عنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه ونظام امور كل جزء
نظاما ما بحيث ذلك النظام وهو اختلافه واما اللطف فهو على ما ذهب اليه المحققون من ان
هو تصرفه في جميع الذوات والصفات اما تصرفات كلية وجزئية من غير
شعوره بذلك واما على ما ذهب اليه الاشاعرة هو خلق الله تعالى قدرة الطاعة
فهو ؟ بناء على ما ذهب اليه المعتزلة هو ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها
اللطف م وكان قوله استعداده او استعداد مقارنته في ترتيب اشارة الى هذا
المعنى الاخير وان كان فيه بعد والعرى ان هذا سهو من قلم الناسخ اذ ما هذا اشبه
فهو معنى ما عرفها الطوسي بهيئة الشعور لكل ذي شعور بما هو اللايق بحاليه
ليس م دون ما هو لايق به وعلى ما اراها المص هي جعل كل شي متوجها الى ذلك
الكمال الذي استعد له اما بحسب الطبع او بحسب الارادة وفي كلام

للفكر بمعنى ان واجب الوجود الذي هو علة كل موجود كما اعطى كل موجود كماله الاول
وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه كذلك زاد عليه ايضا ما لا يحتاج اليه في وجوده
وبقائه وقد دل القرآن على هذا المعنى حيث قال حكاية عن موسى
ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج
الشيء في وجوده وبقائه والخلق هو الكمال الذي يحتاج اليه في وجوده
وبقائه وحيث يقول الذي قدر فهدى وحيث يقول الذي خلقني فهو
يهدين فالحكماء يسمون ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الاول
وما لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه هو الكمال الثاني وهذه الهداية سارية
في جميع الممكنات اذ لا شيء الا وهو مشتمل على الكمالين الاول والثاني الذي
هو الهداية قال ابو الحسن العامري هو فيض العقل الاول العقل اراد بالعقل
الاول الكمال الاول الذي هو محبة معقول منه الكمال الثاني قال الشيخ
ابو علي في بعض تصانيفه هو تعالى طالب اي طالب الكل الى النيل فيحسب
الاستعداد وهو بعد غالب اي مقتدر على اعدام العدم والسلب عن الممكنات مقتدر
فاني الذي يستعيذ بنفسها من البطلان بالايجاد مع كونها معدومة بحسب
ذواتها ونظرا اليها اذ كل شيء هالك الا وجهه قال المص اقول هو غالب في
الاعدام القبيحة كما هو غالب في الايجاد والطالب غالب فيها على نظم الكمال

الالهي

الالهي هو يحيي ويميت هو الحي القيوم وانا اقول كما نهم انما يعدون الامانة
من جملة ما هو غالب عليه لعدم اختصاصه به على ما نطق الكتاب الالهي حيث
قال انه يحيي ويميت فانه مختص به تعالى ليس الا الايجاد اللازم لغلبته تعالى على
الاعدام والاشياء نظرا الى ذواتها قال الحكماء انه تعالى تام وفوق التمام اما
الاول فلانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده فاقدا عنه الا شيء
من جنس وجوده خارجا عنه يوجد لغيره كما ان يكون لغيره تعالى كما لانسانية
ايضا يوجد في غيره هذا ما ذكره وهو اعم واشمل مما ذكره المص بقوله لحصول
كمال من شانه ان يحصل له وسقط ههنا الشيخ في فلان لانه مع كونه تاما بالمعنى
الذي ذكره يستحق ثابته كل شيء اذ كل موجود سواه ممكن لا وجود له الا منه بلا
واسطة او بها فيكون كل موجود فائضا عن وجوده فائضا عنه فيكون فوق
التمام لانه تام ثابته غيره تعالى ايضا منه هذا ما ذكره وهو اتم وافيد مما ذكره
بقوله لافاضته على الغير كل ما يمكن حصوله بحسب استعداده فهو الحق المطلق
لان حقيقة كل شيء هو خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق باسم
الحقيقة الا من يكون نفس وجوده خصوصيته فهو الواجب لذاته فهو الحق
الصرف فائدة قال الشيخ الرئيس في الالهيات من الشفاء بعد ان حقق
كيفية علمه تعالى وقدرته وارادته وساير صفاته الحقيقية ان شانها

كالانسان فان كثيرا من الكمالات وجوده فاضرا عنه هو هو هو

تام

ثم يوجب ان يكون فيه كثرة وانما يتكثر بها اضافات مترتبة او غير مترتبة عرضت
لذاته اذ ليس الا ما هو خارج عنه تعالى او تعقله قوله ثم الصفات الاخر بعضها يكون
المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس ولا واحد
منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالذي لا يخالط السلب انه لو قال
قائل للاول لم يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون
في الموضوع واذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول
او مسلوبا عنه الشريك واذا قال عقل ومعقول وعاقل لم يعن الا ان هذا المجرد
مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال الاول
لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل واذا قال قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود قال
مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكره واذا قال الحي لم يعن
الا هذا الوجود العقلي مع الاضافة الى الكل المعقول بالقصد الثاني اذ الحي هو
الدراك الفعال واذا قال المريد لم يعن الا كون الواجب الوجود مع عقليته اي سلب
المادة مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفا من سلب ونظام
واذا قال جواد عنى به هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو انه لا ينحو
غرضا لذاته واذا قال خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة

والنقص

والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ الكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت صفات
الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من
الوجوه هذا كلامه بعبارته وعلم منه ان ما ادعاه المصنف من ان ما اطلق من صفات
المطلق والاسماء الحسنى وجبت كلها سوى الصفات الذاتية حق العبارة ان
يقال حتى الصفات الذاتية لما اشار اليه الشيخ من ان مثل العلم والقدرة
والارادة والحيوة ايضا اما من قبيل السلوب او الاضافات او مركب منهما على ما يشهد
به النظر في تفاصيلها اي تفاصيل الصفات التي قد تقدم جملتها فان ذكر
من ان صفاته الذاتية ترجع الى العلم فهو مما ليس بمعنى اذ قد مر ان بعضا منها
وهو الارادة الى العلم اذ هي من اقسامهما على ما مر بيانه لكان له وجه واما الحيوة
فهي انما ترجع الى العلم والقدرة معا اذ الحي هو الدراك الفعال الدرك هو لكونها
العلم والايجاد هو الفعل وهو اضافة في نفسه منشاها القدرة والارادة
من شرائط تاثير القدرة على ما عرفه المصنف كما ذكره هناك اذ قد سبق منا ما
نقلنا عن الشيخ آنفا ان القدرة ليست هي عين العلم بخلاف الارادة
ولا يلزم من كون العلم عين الذات كون القدرة لكونها الذات
عينه لا محالة من ان كون امر او امور عين امر آخر باعتبارات

كالقدرة ليس يرجع الى العلم نعم
لو قيل ان مرجع بعض منها

مختلفة لا یوجب کون احد الامور عین الآخر وانما یکون کذلک لو لم یعتبر
فی احدها ما لا یعتبر فی الآخر فلا یلزم من کون کل واحد منها عین
الذات کون کل منها عین الآخر فلا معنی لما ادعاه المص بقوله فقد
رجع الامر کله الی الله ما فهم بل معناه علی ما بنی علیه قوله قد تقدم
ذکره ان هذه کلها لما لم یکن الا الذات الماخوذة مع سلب او اضافة
احدها معا بحیث لا یوجب ذلک کثرة فیه رجع الکل الیه تعالی
اعنی تقسیر الامور والیه قد مر فی کلام المص ان الذات الواجب الوجود
اذا اخذت مع سلب او اضافة کانت حکمة وعلی هذا هذه الصفات
لما کانت امور کذلک فیکون حکمة وقد مران سلسلة منتهی الکائنات
الیه تعالی وجب ان یرجع منتهی کل هذه الامور الیه تعالی والحمد لله الشکور
والصلوة والسلام علی نبیه شفیع یوم النشور وآله وصحبه معادن الحبور
هذا نهایة ما اوردنا ایراده فی شرح هذه الرسالة مع تلک الضبابة
وکثرة ما یلیح من الفوائد وادنا اورده المص فی کتابه هذا علی ما نص
فی اول کتابه انا نبا علی طریقة الصدیقین التی هی اثبات وجوده تعالی
والاستدلال به علی صفات کماله ونعوت جلاله وهذه لا یکاد ان یتم

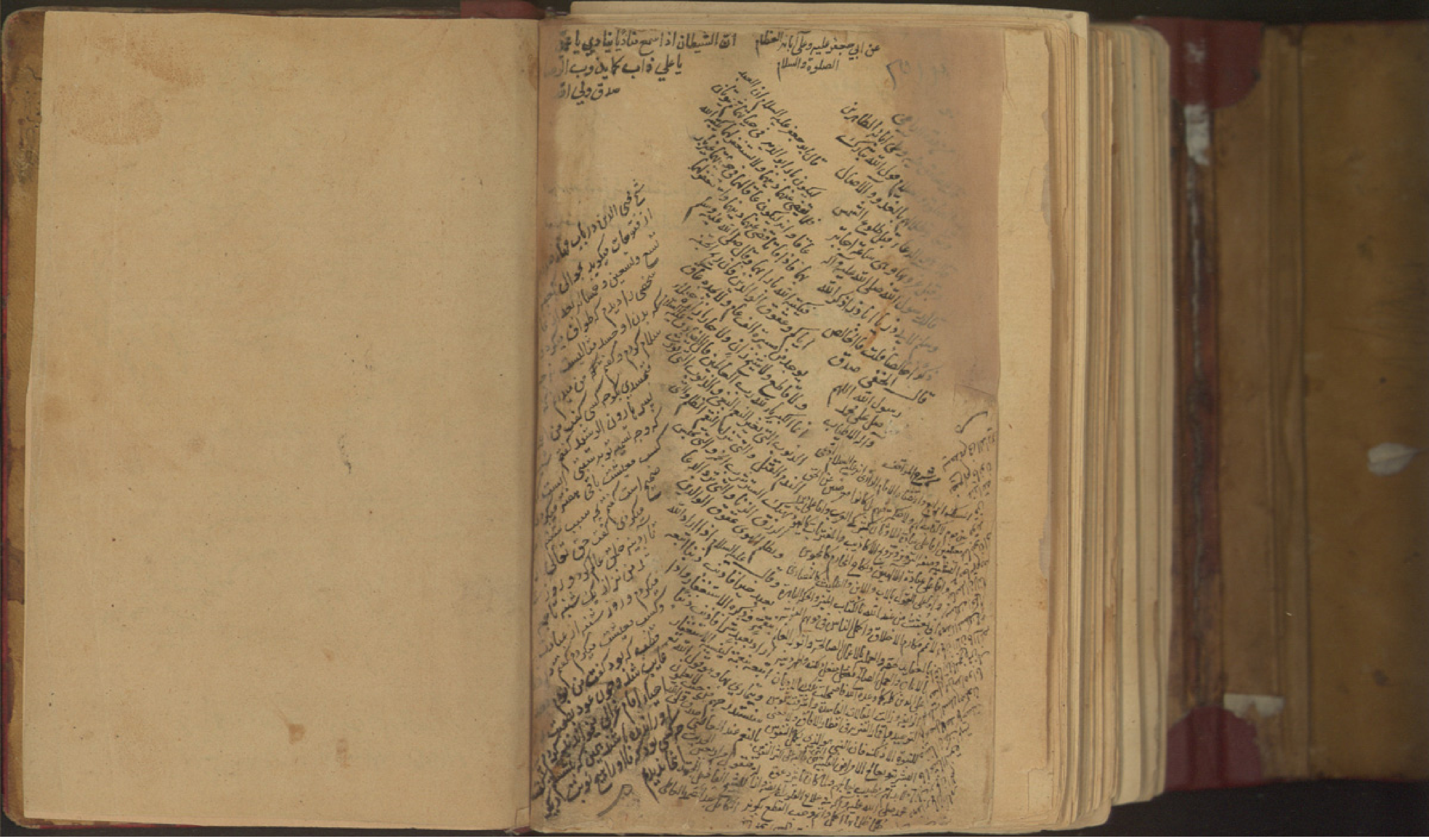
در شرح نعت النبی صلی الله علیه وآله

کوچه عز لاد دوستانت نیست در خور
ورح هنگام شمار کشته قربان

الا بامور اوردناه فی شرحه واضفناه الی ما اوردناه صار تاریخ هذا التحریر
بجمیع المضاف والمضاف الیه فی قولنا اثبات واجب اشعارا بان هذا
الاثبات انما یتم بهذه الاضافات وایذانا بان منشأ منها لیس لی
ناسبة الی هذا الاوان وهو بتوفیق الله الحنان المنان سبحان الله ربی
وبهدایة رسوله المبعوث الی الانس
والجان علیه وعلی آله السلام
تم الکتاب بعون الله

در شرح المواقف

الحرارة الغریزیة الموجودة فی ابدان
الحیوان والحرارة الکوکبیة الفایضة من الاجرام
السماویة المضیئة والحرارة النادرة
انواع مختلفة بالماهیة لاختلاف آثارها
اللازمة لها الدالة علی اختلاف ملزوماتها
فی الحقیقة فیشتعل والشمس فی معنی الا منهی
فی الاعضاء بما لا یشتعل النار ولا ما ان تمام الغاذیة
والحرارة الغریزیة اللازمة للحیوة اشد للاشتعال فالحرارة
الحرارة الناریة التی لا تلائم الحیوان
والحرارة الحیوة وقد تکون ابو البرکات
الکل حدوث الحرارة


عن ابي جعفر عليه وعلى آبائه العظام
الصلوة والسلام

